Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

21. Band

7. Heft:

Luthers Deutung des Römerbriefs

von Professor D. **A. Schlatter**

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

Luthers Deutung

des

Römerbriefs

: Ein Beitrag zur vierten :
Säkularfeier der Reformation

von

D. A. Schlatter
Professor in Tübingen

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1917

BT
10
B43
v.21:7

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/luthersdeutungde0021dasc

Abkürzungen.

Gl. und Schol. Damit ist Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515 bis 1516, herausgegeben von J. Ficker 1908 zitiert. Gl. 1, 18 heißt somit: Luthers Glosse von 1516 zu Röm. 1, 18. Schol. 13, 1 S. 301 heißt: Luthers Scholion zu Röm. 13, 1, bei Ficker Band 2 Seite 301.

Gal. zitiert Luthers Auslegung des Galaterbriefs von 1519.

Mel.[1] zitiert Annotationes Philippi Melanchthonis in epistolam Pauli ad Romanos, herausgegeben von Luther 1523.

Mel. disp. = Dispositio orationis in epistola ad Romanos 1529, corpus Reformatorum, Melanchthonis opera XV, S. 443 f.

Mel.[2] = commentarii in epistolam Pauli ad Romanos 1532, corp. Reform. XV, S. 495 f.

Mel.[3] = enarratio epistolae Pauli ad Romanos 1556, corp. Reform. XV, S. 797.

Oek. = In Epistolam B. Pauli Apost. ad Rhomanos adnotationes a Joanne Oecolampadio Basileae praelectae 1525.

Bug. Johannis Bugenhagii Pomerani in Epistolam Pauli ad Romanos interpretatio, ipso in schola interpretante, a Doctore Ambrosio Maiobano ut licuit excepta 1527.

Bull. In epistolam ad Romanos commentarii Heinrychi Bullingeri 1533.

Butz. Metaphrasis et enarratio in Epist. D. Pauli Ap. ad Romanos per D. Martinum Bucerum 1536.

Calv. Johannis Calvini in ep. ad Rom. commentarii 1539.

Musk. In epistolam Ap. Pauli ad Rom. commentarii per Wolfgangum Musculum 1555.

Major. Enchiridion epistolae S. Pauli ad Rom. ex graecorum et latinorum, veterum et recentium scriptorum et praecipue ex Reverendi viri D. Philippi Melanthonis commentariis in usum juventutis collectum a Georgio Maiore 1557.

Mart. In epist. S. Pauli Ap. ad Rom. D. Petri Martyris Vermilii commentarii 1558.

Br. In epistolam quam Ap. Paulus ad Rom. scripsit commentariorum libri tres autore Joanne Brentio 1564.

Er. annot. Erasmus, novum instrumentum omne una cum annotationibus 1516.

Er. Paraphr. Paraphrases Des. Erasmi Roterod. in epist. Pauli Ap. ad Romanos 1517.

Faber. Faber Stapulensis Joh. Epistolae Pauli Apost. 1512.

Dion. Karth. D. Dionysii A Rickel Carthusiani in omnes beati Pauli epist. enarratio 1532.

Cont. Contareni scholia in epistolam ad Romanos; Gasparis Contareni cardinalis opera, Paris 1571, S. 433.

Sadolet. Jacobi Sadoleti episcopi Carpentoractis in Pauli epistolam ad Romanos commentariorum libri tres opera quae exstant omnia Verona 1738. Band 4.

Seit wir Luther zuhören können, wie er in den Jahren 1515 und 1516 vor den Studierenden den Römerbrief ausgelegt hat, wissen wir, daß er ihn schon damals als Glaubender in sich aufnahm, von sich selbst abgewendet, bereit, seinen eigenen Gedanken und eigenen Willen als fleischlich zu verwerfen, und mit entschlossener Begehrung nur darauf gerichtet, daß Gottes Wille geschehe, da er Gnade ist, ihm selbst durch Jesus gewährte Gnade, die seinem Leben den Grund in Gott verschafft. Dadurch war er mit einem Grundgedanken des Römerbriefs geeinigt, in dem er las, daß uns die Botschaft Jesu zum Glauben führe. Darum ging auch die Wertung des Glaubens, die in ihm die Gerechtigkeit des Menschen sieht, auf ihn über und er nahm in dieser Schätzung des Glaubens die Vollkommenheit der göttlichen Gnade wahr.

Aus dem Glauben, durch den er Gerechtigkeit besaß, ergab sich sein exegetisches Verfahren. Weil er zum Glauben des Worts bedurfte, durch das die göttliche Gnade ihn erreicht und bewegt, war sein Verkehr mit dem Brief unter die Wahrheitsregel gestellt, die ihn zu seinem aufmerksamen Hörer machte. Er begehrte ernsthaft, daß ihm und seinen Schülern das Lesen gelinge, das die paulinischen Aussagen wiederholt, der Überzeugung unterworfen, daß ihm hier jedes selbsttätige Bilden verwehrt sei, durch das er das göttliche Wort nur entstellen würde. Gleichzeitig führte ihn aber sein Glaube dazu, daß er sowohl dem Zuge seiner eigenen Gedanken furchtlos folgte, als auch die Überlieferung dankbar für sie benutzte. Seine Erlebnisse im Kloster und bei der kirchlichen Arbeit leiteten ihn bei der Wiedergabe des Briefs und gaben ihr eine der Gegenwart

zugewendete, persönlich bestimmte Neuheit, da er als Glaubender ein ihm selbst gegebenes Erkennen und einen ihm selbst erteilten Beruf besaß, dessen er sich mit tapferem Ernst bewußt gewesen ist.[1])

Die Tradition war ihm zunächst deshalb unentbehrlich, weil wir ohne ihre Hilfe die Zeugnisse, die uns das Vergangene zeigen, nicht besitzen. Zur Kenntnis des griechischen Römerbriefs war er während seiner Vorlesung durch Erasmus gelangt.[2]) Aber auch auf sein exegetisches Urteil räumte er der Überlieferung deshalb einen großen Einfluß ein, weil die Regel, daß der Glaube „Christus und allem, was Christus gehöre", darzubringen sei, Luther in die Kirche hineinsetzte, deren Einheit wesentlich auf dem einheitlichen Verständnis des sie leitenden Kanons beruht.[3]) Daß er unter denen, die als Lehrer

---

[1]) Autoritate apostolica officio docendi fungor; die Pflicht, der Kirche das sie strafende Wort zu sagen, ist ihm persönlich eigen; die Studenten dürfen ihn darin nicht nachahmen, Schol. 13, 1 S. 301. Rückblick auf die Zeit, in der ihm die überlieferte Lehre von der Erbsünde Schwierigkeiten machte, Schol. 4, 7 S. 109, auf die vielen mit der Philosophie vergeudeten Jahre, Schol. 8, 19 S. 199, auf seine frühere Deutung der contingentia, Schol. 8, 28 S. 209. Sein eigenes Urteil über die Prädestination, parvulus sum, Schol. 9, 19 S. 226. Vgl. die Beschreibung derer, die der Blick auf die Vollkommenheit zur Verzweiflung bringt, Schol. 3, 28 S. 102; 4, 7 S. 117. Bei den Schülern trat an die Stelle der persönlichen Färbung der Auslegung der Kampf gegen die frühere Kirche, der für sie zu einem wirksamen Bestandteil der exegetischen Arbeit geworden ist.

[2]) Luthers Entfernung von der paraphrasis epistolae ad Romanos des Erasmus von 1517 nebst den annotationes von 1516 gibt einen guten Maßstab für das Neue in seiner Auslegung, da Erasmus durch seinen ausgedehnten Verkehr mit der zeitgenössischen Kirche und mit der altkirchlichen Literatur die exegetische Tradition reichlich kannte und verständig sichtete.

[3]) „Der Glaube an Christus wird im Gehorsam gegen die Vorgesetzten und gegen jeden guten und heiligen Mann betätigt," Schol. 3, 22 S. 88. 89. 92; 10, 6 S. 242. „Der Gehorsam, den wir der Liebe wegen Gott und der Kirche schuldig sind, ist notwendig," Schol. 14, 1 S. 317. In der sich an Luther anschließenden Literatur setzt sich dies dadurch fort, daß das

zur Kirche redeten, Auguſtin zum Führer machte, entſprach dem Stand ſeines eigenen Glaubens, da auch Auguſtin die Verleihung der Gerechtigkeit an den Glaubenden zum Hauptſatz des Briefs gemacht hatte.[1])

Da Luther bei der Wiedergabe des Briefs ſeine Gedanken von verſchiedenen Seiten, von Paulus, von Auguſtin und von ſeinem eigenen religiöſen Erlebnis empfing, bekommt das geſchichtliche Bild, das ſeine exegetiſche Leiſtung aufzufaſſen ſucht, erſt dann Deutlichkeit, wenn an ihr mit dem, was ihn von der Überlieferung zu Paulus zurückführte, auch das, was ihn von Paulus trennte, wahrgenommen iſt. Die mächtige Einheitlichkeit, die ſeine unvergleichliche intellektuelle Stärke ſeiner Auslegung gab, umſchloß unvermeidlich manchen heimlichen, unausgeglichenen Widerſpruch.[2])

Verhältnis der eigenen exegetiſchen Urteile zur Auslegung Auguſtins, des Ambroſiaſter, des Chryſoſtomus und Origenes eingehend erörtert wird. Dadurch bewährt die Auslegung, daß ſie ſich der Arbeit der Kirche einordnet.

[1]) Augustinus facilem tibi et apertum faciet Paulum, Gal. 2, 16.

[2]) Da auch in Luthers Mitarbeitern aus ſeinem Glauben Glaube entſtand, bildete ſich raſch aus ſeiner Erklärung eine neue Tradition zum Brief. Sie war zunächſt durch Luthers Kommentar zum Galaterbrief 1519 vermittelt, in dem er die Methode der interlinearen Erklärung aufgab und die Scholien ſo ausbildete, daß ſie den ganzen Text begleiten, ſodann durch den deutſchen Römerbrief mit ſeiner Vorrede, deren exegetiſche Urteile ſich mit denen der Vorleſung decken, weiter durch das von Luther 1523 herausgegebene Kollegheft Melanchthons, das Luthers Auslegung enthält. Es folgten Oekolampads Kolleg 1525 und das Bugenhagens 1527; beide geben Luthers Auslegung, Bugenhagen ausſchließlich, während Oekolampad noch einige Beobachtungen des Erasmus verwendet. Melanchthon veröffentlichte 1529 die dispositio orationis in ep. ad Romanos, die den Brief in eine Kette ſchulmäßig geformter Syllogismen verwandelte, darauf 1532 die commentarii, die er 1556 als enarratio mit einigen polemiſchen Zugaben gegen Oſiander und die Katholiken nochmals herausgab. Ein Wachstum der exegetiſchen Arbeit iſt bei Mel. zwiſchen 1532 und 1556 nicht erfolgt; er kam alſo nie zu einer im engeren Sinn exegetiſchen Beſchäftigung mit dem Brief, ſondern gab der dogmatiſchen Formel, mit der er den religiöſen Vorgang beſchreibt, dadurch die Beſtätigung,

daß er sie mit dem Brief verwob. 1533 folgte Bullingers, 1536 Butzers Kommentar; dieser war in der Form freilich schwerfällig, zeichnet sich aber durch die Tapferkeit aus, mit der er über die Schranken in Luthers Auslegung hinausstrebte. Mit vollständigerem Anschluß an Luther hat 1539 Calvin Luthers Deutung am ganzen Bestand des Textes durchgeführt. 1555 folgt Wolfgang Muskulus und 1558 Peter Martyr, während das Enchiridion von Georg Major von 1557 nur Melanchthons Auslegung in eine für die Studierenden bequeme Form brachte und dadurch zeigt, daß die exegetische Arbeit im Gewonnenen ausruht. 1564 paßte Brenz in leicht faßlicher Flachheit die lutherische Auslegung den Bedürfnissen der Predigt in der nun befestigten Kirche an. Für die Beurteilung der exegetischen Leistung Luthers ist die von ihm her entstehende Tradition wertvoll, weil sie, bewußt und unbewußt, da, wo sie von ihm abweicht, und da, wo sie ihn wiederholt, seine Kritik enthält.

I.

Der Glaube

Luthers, der sich auf das Wirken Gottes in Christus verließ und auf das von ihm Verheißene wartete, bewährt sich zunächst in der Art, wie er das Sündliche ertrug. Er verhält sich dadurch gegen Gott als gläubig, daß er die Verwerflichkeit seines Verhaltens ohne Verhüllung wahrnimmt. Darin aber, daß er seine und aller Sünde sieht und es zu seinem theologischen Beruf rechnet, sie zu zeigen, weiß er sich mit Paulus eins, der dadurch, daß er die griechische, jüdische und menschliche Sünde enthüllt, der Christenheit zeigt, daß sie im Glauben die Gerechtigkeit besitzt.

Luther ging mit Zuversicht zu dem Satz hinüber, daß Paulus dadurch auch die kirchliche und christliche Sünde enthüllt habe, ohne die Veränderung zu empfinden, die er damit am Inhalt des Briefs vollzog. Denn der Brief beschreibt nicht die Christenheit als sündigend. Er stellt die Sünde der Griechen und Juden freilich deshalb dar, weil die griechischen und jüdischen Christen auch als Glaubende Griechen oder Juden sind, deren Vergangenheit nicht bloß ihre Arbeit an den anderen bei jedem Schritt bestimmt, sondern auch in ihrem eigenen Zustand fortwirkt und ihrem Verhältnis zu Gott seine Merkmale gibt. Deshalb zeigt ihnen der Rückblick auf das, was sie vorher waren, das von ihnen zu begehrende Ziel. Ebenso beschreibt Paulus das, was das Fleisch in uns hervorbringt, nicht in der Meinung, daß das Fleisch durch die Gegenwart des Geistes vergangen sei, vielmehr deshalb, weil der von

seinem Fleisch geknechtete Mensch jetzt der ist, der vom Geist geführt wird. Dadurch bekommt die Christenheit die Regel, der sie zu gehorchen hat. Somit machte Paulus in der Tat die Gemeinde gegen ihre eigenen Sünden wehrhaft. Während aber der Brief im vorchristlichen und menschlichen Zustand der Glaubenden die Gefahr sieht, gegen die er sie schützt, war Luthers Blick bei seiner Auslegung auf die Verderbtheit der christlichen Frömmigkeit gerichtet.[1])

Die lichtvolle Wahrhaftigkeit, mit der Luther die Sünde der Christenheit sah, und die Freiheit von der Furcht, in die uns ihr Anblick zunächst versetzt, besaß Luther deshalb, weil er von der Sünde glaubte, daß sie vergeben sei. Im Erwerb der Vergebung sah er das Werk Jesu, und den Satz des Paulus, daß die Glaubenden gerechtfertigt seien, deutete er so, daß ihnen die Sünden vergeben seien. Diesen Teil des paulinischen

---

[1]) Deshalb hat Luther die Aussagen des Briefs über die Sünde unmittelbar in die Gegenwart hineingestellt, den dem Gesetz unterworfenen Menschen K. 7 zum Christen gemacht und dem Juden K. 2 seine jüdische Art genommen und ihn in einen heuchlerischen Frommen verwandelt, damit wir uns in ihm wiedererkennen. Die Verwendung des Briefes als Waffe gegen die kirchliche Frömmigkeit trug mit dazu bei, daß die Polemik den Unterschied zwischen Luthers Glauben und dem der Kirche nicht vollständig ans Licht stellte. Was die gleichzeitigen katholischen Auslegungen, z. B. die des Dionysius Karthusianus von 1532 oder die Sadolets von derjenigen Luthers trennte, war vor allem die beständige Anknüpfung des Glaubens an die kirchlichen Gnadenmittel, während Luther seinen Glauben bei Jesus fand. Sie setzten an die Stelle der Gerechtigkeit des Glaubens, mit dem wir uns an Christus anschließen, die Taufe, die uns die Gerechtigkeit einprägen soll, und die durch das Bußsakrament den Reuigen verliehene Freisprechung. Aber nicht nur Luthers Vorlesung 1516, sondern auch Melanchthons ausführliche Polemik umging die Sakramentsfrage, weil der Brief ihre Bearbeitung nicht ausdrücklich erzwang. Dasselbe zeigt Contareni, da seine Scholien zum Römerbrief nicht erkennbar machen, warum der Kampf unvermeidlich zum vollständigen Bruch führen mußte, während sein Katechismus dies sofort zeigt, da er sich ausschließlich mit den Gnaden beschäftigt, die die Sakramente der Kirche zuleiten.

Evangeliums eignete er sich so vollständig und so kraftvoll an, daß er ihm zum eigenen Erlebnis ward.

Da er die kategorische Fassung des sittlichen Urteils aus der Schrift übernahm und deshalb mit dem Urteil „gerecht" eine unbedingte Zustimmung, mit dem Urteil „ungerecht" eine vollständige Ablehnung aussprach, so entstand für Luther aus dem Bruch des Rechts der Streit, aus der Gerechtigkeit dagegen die Versöhnung. Wie darum mit der Ungerechtigkeit die Trennung von Gott für ihn gesetzt ist, so vergeht ihm mit der Rechtfertigung jede Sorge. Den, dem Gott sie gewährt, hat er mit sich versöhnt.[1]) Darin hat Luther wie Paulus gedacht, der mit der Rechtfertigung die ganze Fülle der göttlichen Gaben zu uns kommen sieht. Das hatte zur Folge, daß Luther den Brief als eine geschlossene Einheit empfand, da auch die Erwählung, die nach ihm das Thema von K. 9—11 bildet, vor die Rechtfertigung nicht noch eine andere, von ihr verschiedene Gnade stellt, sondern den Grund unsrer Rechtfertigung enthüllt.

Damit hatte Luther die Einigung der Buße mit dem Glauben wieder erreicht,[2]) und das brachte ihn in einem Haupt-

---

[1]) Die Versöhnung 5, 10. 11 und die Einsetzung in die Sohnschaft Gottes 8, 15 bewogen Luther zu keinem Scholion. Wer verstand, wie er gerechtfertigt wird, kennt die Versöhnung und die Kindschaft Gottes. Auch für Mel. ist die reconciliatio unmittelbar mit der justificatio gegeben und auch die Gewährung des heiligen Geistes, die sich deutlicher als die Versöhnung von der Rechtfertigung unterscheidet, da sie zur Anrechnung der Gerechtigkeit die in unseren Lebensstand hineinwirkende Gnadentat fügt, hat er von ihr nicht getrennt. Mel. fand auch in K. 8 die Darstellung unsrer Rechtfertigung und stellt darum die Vergebung der Sünde und die Wirksamkeit des Geistes beständig zusammen, wenn er angibt, worin die göttliche Gerechtigkeit bestehe.

[2]) Wie völlig für Luther der Glaube mit der Buße verwachsen war, zeigt sich darin, daß er die traditionelle Deutung von 1, 18 fortsetzte; Gl. 1, 18: „Im selben Evangelium wird auch geoffenbart, daß Gott erzürnt ist, obgleich er die Strafe aufschiebt." Luther kam hier noch nicht über Erasmus hinaus. Die Zuteilung der Offenbarung des Zorns an das Evangelium zeigt aber, daß er die Antithese gegen das Böse als ein

punkt mit Paulus in Übereinstimmung, während der Anschluß an die vorchristliche, jüdische Bußlehre, die die Buße als einen

---

wesentliches Merkmal der Botschaft Jesu empfand. Unter den Späteren behielt Bull. die von Luther wiederholte Deutung: „Durch dasselbe Evangelium, das vom Himmel her verkündet ist, wird wie die Gerechtigkeit, so auch das Strafen Gottes geoffenbart, daß Gott nämlich der ganzen Welt der Sünden wegen zürnt." Diese Deutung kam aber ins Schwanken, weil sich „vom Himmel her" an die Aussage: „Vom Evangelium wird verkündigt" schlecht anschloß. Solange sie Geltung hatte, war die Wahrnehmung nicht erreichbar, wie Paulus 1, 17 mit 1, 18 begründet hat. Die Auslegung begnügt sich mit dem Hinweis auf den Kontrast zwischen 17 und 18; der negative Satz begründe den positiven, indem er ihn verdeutliche (Erkenntnisgrund). Aus jenem Mißverständnis folgte weiter, daß die Absicht des Paulus, der Gemeinde an den griechischen Zuständen die Schwere des göttlichen Zorns erkennbar zu machen, verdunkelt blieb. Der Blick auf den Weltlauf gab zwar Mel. einen starken Eindruck von der Wucht des göttlichen Widerstands gegen die Menschen und er seufzte oft über das Sterben und die Krankheiten, über die Kriege und den Zerfall der Staaten, empfand es aber nicht als bedeutsam, daß Paulus nicht in den natürlichen Ereignissen, sondern in der sittlichen Not der Völker den göttlichen Zorn sich offenbaren sah. Er merkte nicht, daß für Paulus der Glanz des Parthenon und der zierliche Vers der erotischen Komödie den göttlichen Zorn deutlicher bewies als Pest und Krieg. Damit war es auch nicht mehr möglich, die Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz mit Paulus vollständig festzuhalten, obgleich ihre Verschiedenheit der tragende Pfeiler für Luthers Auslegung war. Allerdings bringt das Evangelium noch nicht den Vollzug, sondern erst die Drohung des göttlichen Zorns; es folgte aber aus dieser Deutung von 1, 18 notwendig der Satz, daß sich im Wort Jesu und ebenso im Römerbrief gesetzliche Stücke finden, da die Enthüllung und Bedrohung der Sünde die Aufgabe des Gesetzes ist. Wird die Lehre vom göttlichen Zorn zum Bestandteil des Evangeliums, so wird auch die Erkenntnis der Sünde und die aus ihr entstehende Angst zum Werk des heiligen Geistes gestellt und damit der Unterschied erweicht, mit dem 8, 15 die christliche von der vorchristlichen Frömmigkeit trennt. Paulus hat aber seinen Dienst nie mit dem des Gesetzes identifiziert, auch dann nicht, wenn er die Völker zur Buße berief, und hat bei Jesus auch dann, wenn er Israels Sünde strafte und den Pharisäismus richtete, einzig das Evangelium gehört. Ebenso hat er in den Vorgängen, die uns den Tod bereiten, zwar Gottes Wirken, aber nicht das durch den Geist geschehende göttliche Wirken gesehen. 2, 16 deckt Luthers Deutung von 1, 18 nicht, weil mit dem Gericht, dessen Verkündigung zum Evangelium gehört, nicht nur Verdammung, sondern auch Rechtfertigung geschieht.

selbständigen Vorgang neben den Glauben und vor den Gehorsam gesetzt hatte, schon die nachapostolische Generation von der neutestamentlichen Frömmigkeit entfernt.[1])

[1]) Die Einigung der Buße mit dem Glauben war bei Luther darum vollständig, weil sich bei ihm beide wechselseitig begründen. Als die Wurzel für jede richtige Bewegung des Willens schätzte Luther den Glauben. Erst aus ihm entsteht die Erkenntnis der Sünde und der Widerstand gegen sie, somit jener Grad der Befreiung von ihr, der uns jetzt erreichbar ist. „Wir können einzig durch den Glauben sagen: Ich erkenne meine Ungerechtigkeit" Gl. 7, 10. „Allein durch Glauben haben wir zu glauben, sola fide credendum est, wir seien Sünder; wir müssen den göttlichen Worten glauben, durch die er uns ungerecht heißt" Schol. 3, 5 S. 69. Darum ist die Erkenntnis der Sünde und die Trennung von ihr, die K. 7 darstellt, vom heiligen Geist bewirkt. Ebenso kraftvoll kommt die kausale Bedeutung der Buße für den Glauben zur Darstellung. Da die Sünde den Glauben zerstört, muß der Wille, damit wir glauben, gereinigt sein. Darum hat Luther 1516 noch den Satz vertreten, daß unsre Werke unsre Vorbereitung zur Rechtfertigung seien. „Gerechte, gute, heilige Werke müssen mit größtem Eifer geschehen und auf jede Weise geübt werden, nämlich zu dem Zweck, damit wir durch sie gleichsam als unsre Vorbereitung, per ipsa tanquam praeparatoria, endlich für die Gerechtigkeit Gottes geeignet und fähig werden können, nicht damit sie Gerechtigkeit seien, sondern damit sie die Gerechtigkeit suchen. Denn wir müssen durch sie alle den Weg des kommenden Herrn in uns bereiten," Schol. 4, 7 S. 107; vgl. Schol. 3, 22 S. 91; 3, 21 S. 95; 3, 28 S. 100. Dieser Satz war mit Luthers Glaubensstand eng verwachsen, weil er ihn zur Bitte um die Rechtfertigung führte. Die Bitte wird aber, wenn sie vom Werk geschieden bleibt, verwerflich. Quaerunt justificari omni studio; dieses „Suchen" kann nicht nur im Seufzen und Bitten bestehen, sondern verlangt die Tat, Schol. 4, 7 S. 107. Es war ein Verlust, daß Luthers Vorrede zum Brief diesen Gedanken gestrichen hat, weil er die Begründung des Glaubens im Werk Jesu zu lockern und ihn an unser eigenes Verhalten zu binden schien. Darum wird das Werk nicht mehr als eine Bedingung des Glaubens, sondern nur noch als sein Ergebnis und seine Bewährung in die Bewegung des christlichen Lebens eingestellt. Die doppelseitige Einigung der Buße mit dem Glauben kehrt bei Bull. wieder, da er im Beweis für die Sündhaftigkeit aller K. 1 und 2 die Analogie zu Matth. 3, 2 gefunden und zugleich von K. 6—8 gesagt hat, „sie enthalten den anderen Teil des Evangeliums, die Ertötung der Sünden und des Fleisches oder die heilige Buße, sancta poenitentia, die in der beharrlichen, unverletzten Bewahrung des durch den Glauben begründeten Lebens besteht." Dagegen hat Mel. die Buße, die er als das Erschrecken vor der uns enthüllten Sünde beschrieb,

Durch die Einigung der Buße mit dem Glauben ga
Luther seiner Bußpredigt die eindrucksvolle Reinheit. Sü
entsteht nicht mehr aus der Furcht, nicht mehr aus der Er
wägung der das Böse begleitenden Folgen. Luther hatte sic
zu einem ehrlichen Haß gegen die selbstsüchtige und darum
hoffärtige Begehrlichkeit des Menschen durchgerungen, die sogar
Gott als ein Mittel zu ihrer Befriedigung zu benutzen wünsch
und er gab diesem Haß in seiner Auslegung des Briefs eine
mächtigen Ausdruck.[1]) Schwerlich wurde je vorher in einer
deutschen Hörsaal der Kampf gegen die eitle Selbstbeschauung
mit der wir die Steigerung unseres religiösen Wissens, Wollens
und Könnens genießen, so kraftvoll geführt, wie es Luther
1516 tat.

Seine Buße zeigte ihm an jedem Werk, das er tat, die
Sünde; indem er das Wirken dennoch nicht einstellte, sondern
freudig vollzog, betätigte er den Glauben an Gottes Barm-
herzigkeit, die ihm vergibt. Darin, daß es für ihn und sein
Schüler feststand, daß der Glaube nicht „müßig", non otiosa
sei, bewährten sie die Echtheit ihres Glaubens. Sie erlebten

---

vor den Glauben gestellt. Er dachte sie sich, da unsre Sündhaftigkeit bleibt
als anhaltend und fand sie auch in K. 6 beschrieben, aber immer so, daß
sie in der Entstehung des Glaubens ihr Ziel hat und ihren Abschluß
findet. Dieselbe Ordnung der Vorgänge gibt Bug. 1, 18; 3, 9.

[1]) Luther beschrieb dies als Verkrümmung des Menschen, die ihn auf
sich selbst zurückbeugt. Schol. 3, 21 S. 94: in nos ipsos inflexi et in
curvi. Schol. 5, 4 S. 136: natura nostra in se ipsum incurva, ut non
solum optima dona dei sibi inflectat ipsisque fruatur, immo et ipse
deo utatur ad illa consequenda. Schol. 8, 3 S. 184 curvitas. Vielleicht
hat ihn Faber dabei beeinflußt, der die kausale Vollmacht der Seele als
das Vermögen sich zu verkrümmen darstellt; K. 7 Schluß: Anima a de
recta tradita arbitrium habet, quo se incurvare potest. Die Schwäche
der Vernunft entsteht ex propria arbitrii incurvatione. K. 8 Schluß
O stulti et incurvata mente, lernt auf Gott sehen, nicht auf euch. Vgl
11, 10: Blindheit, Verkrümmung, Fall. Die an Inhalt reiche Formel ging
nicht in die Tradition hinüber.

ihn so, daß er ihnen zum Grund des Wollens und des Handelns wurde. Da, wo der Glaube das Verhalten unberührt ließ, sprach Luther von dem nur „erdichteten" Glauben. Wie der Glaubende beides zugleich ist, Sünder und gerecht, so ist auch sein Werk immer zugleich sündlich und gut, jenes, weil er selbst der Wirker ist, dieses, weil er im Glauben handelt. In der beständigen Verbindung der beiden Urteile wurde die Einigung der Buße mit dem Glauben offenbar.[1])

Mit dem Dasein der Sünde war für Luther auch das des Leids gegeben, weil sich der Gegensatz des göttlichen gegen den menschlichen Willen dadurch sichtbar macht, daß Gottes Werk unsre Begehrungen durchkreuzt und uns dadurch das Leid bereitet. So entsteht das von Luther tief empfundene und mächtig dargestellte Rätsel im göttlichen Verfahren, das uns die Gerechtigkeit in der Sündhaftigkeit, die Herrlichkeit in der Ohnmacht und Schmach, den Frieden im Kampf mit uns selbst und mit der Welt und die Seligkeit im unstillbaren Leiden bereitet. Nachdem sich aber für Luther das tiefste Rätsel, das ethische, gelichtet hatte, da er sogar mit seinem sündhaften Zustand versöhnt war, weil auch er sich in das Werk der göttlichen Gnade einfügt, war ihm auch die Versöhnung mit dem Leiden gegeben und durch den Glauben der starke, glänzende Wille in ihm geschaffen, der sich gegen das, was er im Blick auf den Ausgang Jesu „das Kreuz" nannte, nicht nur nicht sträubte, sondern es mit Entschlossenheit an sich zog. Dazu half ihm aber der Römerbrief, weil auch er in der Befähigung der Gemeinde zum Leiden ein ihr gesetztes Ziel erkennt und ihr zeigt, wie sie am

[1]) Bei Paulus las aber Luther diese Beurteilung des christlichen Werkes nicht, sondern bei Paulus widersteht der Gehorsam gegen die Gerechtigkeit als entschlossener Gegensatz dem Gehorsam gegen die Sünde. Das hinderte Luther deshalb nicht, weil er den sein Urteil bestimmenden Obersatz, das göttliche Urteil, das den Sünder als gerecht und den Gerechten als sündig darstellt, aus Paulus nahm.

Kampf, den ihr das Fleisch bereitet, den Dank und an der Bedrängnis, in die sie ihr Streit mit der Welt versetzt, den Ruhm gewinnt.[1]) Somit kam dadurch, daß Luthers zum Leiden bereiter Glaube seine ganze Auslegung formte, kein fremder Gedanke in sie hinein; sie war aber dadurch unter ein Ziel gestellt, dem Paulus bei der Gestaltung des Briefs nicht die alles beherrschende Bedeutung gab. Während Luther im Blick auf seine eigene Not und auf den Zustand der Kirche die Willigkeit zum Leiden erst hervorrufen mußte, setzt Paulus sie als der Gemeinde gegeben voraus und zeigt ihr den Weg zum Sieg.[2])

Dadurch trennte Luther den Glauben mit einem scharfen Gegensatz von den anderen Motiven, die das Gottesbewußtsein in uns wirksam machen, sowohl vom Verlangen nach dem Glück als vom Begehren nach Erkenntnis.[3]) Luther begehrte von Christus nicht mehr nur die Gewährung der Seligkeit, auch nicht nur die Erhebung seines Denkens zur göttlichen

---

[1]) 7, 25; 5, 3; 8, 18—39; 11, 33—36.

[2]) Zum Zusammenhang des „Kreuzes" mit der Sünde siehe Schol. 3, 5 S. 70; 12, 2 S. 269. Der Unterschied von Paulus wird bei der Auslegung von 13, 1 sichtbar, wo Paulus noch kein Wort darüber nötig hat, wie sich der unbeugsame Widerstand gegen die Machthaber in der Vertretung des Evangeliums mit der Unterwerfung unter sie einige. Der reformatorischen Auslegung war dagegen die Mahnung unentbehrlich, daß uns die Unterwerfung unter die Obrigkeiten nicht von der Bekenntnispflicht mit Einschluß des Martyriums entbinde. Durch die Umwandlung des Briefs in die Lehre vom Kreuz wurde aus der göttlichen Gnade das Erbarmen und aus der Liebe der Glaubenden die die Not der anderen mittragende und zur Hilfe bereite Geduld. Die Wittenberger, kräftig Bug., seufzender Mel., folgten Luthers das Kreuz preisender Botschaft nach.

[3]) Zur Entfernung von der Tradition vgl. Dion. Karth. 1, 17: „Keiner ist im eigentlichen Sinn gerecht, wenn er nicht seine Werke auf den letzten Zweck bezieht, der die übernatürliche Seligkeit ist. Diesen Zweck erkennen wir aber nur durch den Glauben, der bei jedem verdienstvollen Akt die Vernunft leitet. Darum lebt der Gerechte im Glauben als in der Basis und dem Fundament der Tugenden."

Vernunft, sondern die Beendigung unserer sittlichen Not, die Lösung des ethischen Problems,[1]) und eben dies sagt Luther der Römerbrief, da er in 1, 17 den den ganzen Brief erzeugenden Grundgedanken findet, mit dem der Inhalt des Evangeliums vollständig ausgesprochen sei. Aus dem Vorbild des Paulus ergab sich für die kirchliche Lehre und für die kirchliche Arbeit die Beseitigung ihrer Zerlegung in eine Vielheit von Zielen, die gleichwertig nebeneinander standen. Im Gehorsam gegen den Römerbrief machte Luther die kirchliche Predigt vollständig zur Gerechtigkeitslehre, also ganz zur Ethik, und richtete den Willen der Christenheit mit ungeteilter Entschlossenheit auf die Gerechtigkeit, die uns die Befreiung von der Sünde und damit die Fähigkeit zum Leiden gibt, als auf ihr einziges Ziel.[2])

Da deshalb, weil wir die Gerechtigkeit durch den Glauben empfangen, alles daran liegt, daß wir den Glauben erlangen, erklärte es Luther für den Zweck des Briefs, daß er den Glauben begründe. Daraus folgte nicht nur für den Ausleger, sondern auch für die ganze kirchliche Arbeit, daß sie ihre ganze Aufmerksamkeit und Kraft auf die Begründung des Glaubens zu richten haben. Daß sich uns über dem Entstehen des Glaubens kein neues Ziel mehr zeige, das schien Paulus eben

[1]) Gegen Luthers Deutung des Briefs wurde eingewandt, daß nach 4, 17—21 der Glaube Abrahams nicht auf die Vergebung der Sünden gerichtet sei, sondern in der Aneignung derjenigen Verheißung bestehe, die ihm den Sohn schenkte. Mel. antwortete: auch dann, wenn die Schrift den Glauben auf Nahrung, Heilung, Sieg und andere Güter gerichtet sein lasse, sei das Verlangen nach der Vergebung der Sünden sein erster, nie entbehrlicher Akt.

[2]) Schol. 12, 1 S. 265: Apostolus instituturus christianam ethicam. Nahm die Lehre ihr Motiv aus dem Ziel des Glaubens, der Gerechtigkeit, dann wurde sie Ethik; nahm sie es aus dem, was uns die Rechtfertigung vermittelt, dann wurde sie Dogmatik als Glaubenslehre. Mit der Verarbeitung der Sätze Luthers durch Melanchthon entschied sich, daß die ev. Lehre zunächst „Glaubenslehre" wurde, was für die Ethik die Fortsetzung der antiken Stoffe bedeutete.

dadurch zu bezeugen, daß er schon den Glauben und nur den Glauben als unsere Gerechtigkeit beschrieb, mit der uns alles gegeben ist. Somit stellte sich alles, was Luther und die Kirche zu tun hatten, die Herstellung ihres Rechts, durch das sie uns zu einer wirksamen Gemeinschaft vereinigt, die Pflege des Worts und Sakraments, durch die sie uns die Anbetung Gottes gibt, ihre auf die Erkenntnis gerichtete Arbeit, einzig als die Mittel dar, die in uns den Glauben erwecken. Sie haben ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern sind nur so weit zu pflegen, als es die Begründung des Glaubens verlangt.

Sicherlich schrieb Paulus jedes Wort des Briefs dazu, damit die Gemeinde glaube. Damit war aber das Recht dieser Auslegung noch nicht gesichert, weil damit noch nicht gegeben ist, daß der Blick des Briefs rückwärts auf das Werden des Glaubens und nicht vorwärts auf sein Ziel gerichtet sei. Die Hemmung, die sich die Auslegung durch diese Fassung ihres Ziels bereitete, zeigte sich darin, daß für sie die Bedeutung der Ausführungen des Briefs um so geringer wurde, je weiter er kam. Denn der Glaube ist uns schon in K. 3 und 4 nach seiner Notwendigkeit und Heilsmacht gezeigt und feiert schon in K. 5 den Sieg, der das Leiden in Ruhm und das Sterben in Leben verwandelt. Obgleich Luther den Brief nicht in Stücke zerlegte, sondern ihn als Einheit auf sich wirken ließ, stand er dennoch unter dem Eindruck, sein Höhepunkt sei mit K. 5 erreicht.[1]) Was noch folgte, war die Widerlegung von Ein-

[1]) Gl. 5, 1: „Es gibt kaum in der ganzen Schrift einen diesem Kapitel vergleichbaren Text, wenigstens so ausdrücklich." Über den Zweck von K. 6—8 sagt Mel.[2] 5, 12 S. 622 = Mel.[3] 5, 12 S. 916: „Er fängt jetzt gleichsam ein neues Buch an und nimmt eine Analysis vor, in der er die einzelnen Worte „Sünde", „Gesetz", „Gnade" erklärt." Damit schrieb er Paulus ein ähnliches Verfahren zu, wie es Luther in der Vorrede zum deutschen Brief und ihm folgend Mel. in seinem Kommentar geübt hat, da sie zuerst die Hauptbegriffe des Briefs definierten. Wenn aber diese

wänden, die die Gerechtigkeit des Glaubens angriffen K. 6—8,[1]) die Sicherung der Rechtfertigungslehre durch ihre Zurückführung auf die Erwählungslehre K. 9—11[2]) und die Beschreibung „des aus der Gerechtigkeit Christi entstehenden Wirkens" K. 12—15.[3]) So wertvoll diese Zugaben waren, so steigt doch

---

Kapitel eine nachträgliche Analyse der Begriffe gaben, so führten sie die Beweisführung nicht über 5, 11 hinaus, sondern erläuterten nur das schon Gesagte.

[1]) Die Erfahrung lehrte, daß die in 6, 1 abgewehrte Ausnützung des Glaubens nicht nur von seinen Gegnern gefürchtet wurde, sondern auch in der Christenheit selbst entstehen konnte. Mel.[3] 12, 1 S. 1002: „Die Menschen müssen über den Unterschied der Sünden ermahnt werden, damit sie nicht, wenn sie hören, daß in den Heiligen in diesem Leben Sünden zurückbleiben, mit schrecklichem Wahnsinn davon träumen, daß sie auch dann, wenn sie gegen ihr Gewissen in Missetaten verharren, Gott gefallen." Mel.[3] 6, 1 S. 925: „Die Schwäche unsrer Natur ist so groß, daß einzelne, nachdem sie die Lehre von der Anrechnung gehört haben, die Anstrengung und Sorge für das gut Handeln aufgeben." Mel.[3] 3, 5 S. 851: „Man muß sich betrüben, daß auch die Guten in der Zügelung ihrer selbst nachlässiger werden, wenn der Gedanke an das Verdienst von jenem Eifer weggenommen ist." Vgl. Mel.[2] 6, 1 S. 634. Das war aber nur in schwächlicherer Fassung derselbe Gedanke, den 6, 1 formuliert. Ebenso trat auch 6, 15 im Kreis der Glaubenden hervor, da es ja „Antinomer" gab. Vollends wenn die ganze Einrichtung der Kirche auf den Satz gestellt wurde, daß unter denen, die das Wort annehmen, viele ihr sündiges Verhalten fortsetzen, so war damit ein Tatbestand festgestellt, den die Frage 6, 1 und ihre Beantwortung unmittelbar berührten. Darin lag aber ein dringender Anlaß zur Prüfung des Satzes, daß der Brief schon mit der Begründung des Glaubens sein Ziel für erreicht halte.

[2]) Dadurch, daß in K. 9—11 nur die Erwählung die Auslegung beschäftigte, wurde es möglich, K. 1—11 einheitlich unter den Titel „Rechtfertigungslehre" zu stellen. Aber die Erkenntnis, daß diese Deutung von 9—11 dem Text nicht gerecht werde, setzt sich durch. Butzer lehnte sie ab; Paulus rede von der Berufung der Heiden und der Verwerfung der Juden. Ebenso Musk. Mel.[3] 9, 1 S. 974: „Hier ist die wesentliche Frage, welches die Kirche Gottes oder welches das Volk Gottes sei." Die Analogie zwischen der reformatorischen Zersprengung der kirchlichen Einheit und dem Austritt der ersten Christenheit aus der jüdischen Kirche führte hier Melanchthon über den ursprünglichen Standort der Auslegung hinaus.

[3]) Gl. 1, 1: Von K. 12 an docet, quae et qualia operari debeamus ex ipsa justitia Christi. Gal. 5, 25: „Im Römerbrief lehrt Paulus zuerst

für diese Auslegung der Brief nicht mehr mit wachsender Kraft zu seinem das Ganze gestaltenden Ziel empor. Nun sagte der zweite Teil nicht noch etwas Größeres als der erste, der dritte nicht noch etwas Herrlicheres als die vorhergehenden. Nach dieser Deutung sank der Gedankengang des Briefs.[1])

Diese Deutung setzte die Auslegung der alten Kirche fort, die aus dem über das Griechen- und das Judentum Gesagten schon früh geschlossen hat, daß der Brief durch die Verschiedenheit des Christentums vom Heiden- und Judentum die Not-

---

den Glauben durch elf Kapitel; im 12. behandelt er die Liebe und die Früchte des Geistes; im 13. und den folgenden bemüht er sich um die Aufnahme der Schwachen." Was die Auslegung hinderte, zeigt die Erklärung Melanchthons disp. 12, 1: hier sei von der vita privata die Rede im Gegensatz zur vita publica K. 13; Mel.[2] 12, 1 S. 703: „Das 12. K. ist ethisch; es gibt Vorschriften über private Tugenden. Das 13. ist politisch über die Obrigkeiten und den Gehorsam. Das 14. ist zeremonial über den Gebrauch der Zeremonien." Die Urteile, daß die Betätigung der Liebe in der Gemeinde des Christus unser „Privatleben" sei und daß die Einigung der Gemeinde durch die „Zeremonien" erreicht werde, bleiben von Paulus durch einen Abgrund getrennt. Dennoch wurde jenes von Bullinger 13, 1 gelobt und von Melanchthon noch 1556 wiederholt, Mel.[3] 13, 1 S. 1009. Auf derselben Stufe steht Bugenhagens Deutung von 12, 10; mit der „Bruderliebe" lehre Paulus, daß alle Menschen Brüder seien. Es fehlt der Blick dafür, daß die Arbeit des Paulus in der Herstellung der im Christus vereinten Gemeinde ihr Ziel hatte. Das machte die Angaben über den Zweck des Briefs unvermeidlich dunkel.

[1]) Mel.[3] 14, 1024 nennt K. 12—15 hae legales conciones, womit sie unter die Verkündigung des Evangeliums herabgesetzt sind. Bull. 9, 1: „Nachdem die allgemeine Verkündigung des Evangeliums vollendet ist, geht er zur Beseitigung dieses Zwistes (zwischen den Juden und den Griechen) herunter, descendit." Bull. 12, 1: „Bisher ist über die Summe der Religion ausreichend disputiert; er fügt nun noch einige verschiedene Vorschriften über verschiedenes bei." Im Anschluß an Bullinger Musk. 12, 1: „Die Disposition dieses Briefes zeigt, was in der Kirche als wesentlich, tanquam principale, und was gleichsam als untergeordnet, veluti secundarium, gelehrt und überliefert werden muß. Das Fundament ist der gesunde Glaube. Die Ermahnungen baut er darauf. Der Apostel spricht von hier an in den folgenden Kapiteln über Dinge, die an der zweiten Stelle stehen, de rebus secundariis, nämlich von solchen, die den schon Gerechtfertigten und Geretteten zukommen."

wendigkeit des Glaubens beweise. Zu dieser Auslegung kam die alte Kirche leicht, weil sie den Glauben als die Aufnahme der göttlichen Wahrheit beschrieb und ihn dadurch gegen die anderen religiösen Vorgänge isolierte und ihnen überordnete. Denn die Erkenntnis der Wahrheit hat ihren Zweck in sich selbst und unser Denkvermögen erzeugt nach der antiken Psychologie alle anderen Bewegungen der Seele. Darum konnte die alte Kirche leicht in einem „Beweis für die Notwendigkeit des Glaubens" das Ziel finden, dem der Brief diene. Fügte sich aber diese Deutung auch noch mit dem zusammen, was Luther Glauben hieß? Das Erlebnis, das in den Streit seiner Gedanken das Licht und in sein Wollen und Handeln die Festigkeit hineingebracht hatte, war dasjenige Glauben gewesen, mit dem er sich die vergebende Gnade als ihm gewährt aneignete. Darin sah er das, was der Kirche fehlte, was die Verderbnis aus ihrem Kultus und das Geschwätz aus ihrer Theologie zu entfernen vermochte, und er nahm wahr, daß er sich mit diesem Urteil an Paulus anschloß. Wenn aber unser Glaube nach der göttlichen Gnade verlangt, dann hat er in dem, was er empfängt, sein Ziel, wie jeder Wille im Gewollten das hat, was ihm übergeordnet ist. Will der Glaube empfangen, was war denn das Empfangene? Nicht nur das eigene Glück, antwortete Luther mit leuchtendem Ernst, überhaupt nicht nur ein menschlicher Zustand, sondern göttliche Gerechtigkeit. Trug aber das im Glauben Empfangene die unerschöpfliche göttliche Wirkung in sich, dann konnte der Glaubende, wie Luther kraftvoll empfand und deutlich auszusprechen vermochte, nicht in befriedigter Ruhe in seinem Glauben verharren, sondern war in eine unermüdlich vorwärts strebende Bewegung versetzt.[1]) War nicht diese aus dem Glauben entstehende

[1]) Gal. 4, 5.

Bewegung das, was Paulus durch seinen Brief der Gemeinde verschaffen wollte?

Mit der Rechtfertigung beginnt nach der Aussage des Briefs das Wirken des Geistes, das die Liebe hervorbringt. Das hatte Augustin mit eifriger Wiederholung von 5, 5 gesagt und Luther sagte es nicht nur mit ihm, sondern hatte die Liebe in einer Herrlichkeit, die der Stärke des ihm gegebenen Glaubens entsprach. Er vertrat den Satz mit der Wahrheitsmacht des Erlebnisses, daß der Glaube nur dadurch entstehe, daß wir von unsren selbstischen Begierden befreit werden, und nur dann bestehe, wenn uns nicht das eigensüchtige Motiv, sondern die Liebe bewege.[1]) Dennoch fand er nicht in der Anleitung zum Werk der Liebe, das den göttlichen Willen vollbringt, den Zweck des Briefs, wandte vielmehr unsren Blick von unsrem Handeln weg nach innen, damit wir verständen, wie der Glaube werde. Warum? Weil er das selbstische Begehren wirksam vernichten und ihm nicht gestatten wollte, daß es sich unsre Liebe dienstbar mache und sie zur Eigenliebe verderbe. Darum verharrt er im Anblick der Sünde, der uns zum Glauben bewegen muß. Begleitete er aber so den Brief bis zu seinem Ziel? Paulus war nicht von der Furcht gehemmt, die die Wirkung des Geistes deshalb nicht aufzuzeigen wagt, weil sie zur Steigerung unsres selbstischen Willens mißbraucht werden kann.

Der Satz, daß der Brief zur Begründung des Glaubens geschrieben sei, war erschüttert, wenn es nicht gelang, diese Deutung auch über K. 5 hinaus festzuhalten. War auch in K. 6—8 noch vom Werden des Glaubens und von der An-

[1]) Der Unterschied zwischen der fleischlichen und der geistlichen Klugheit besteht darin, daß jene mit dem selbstischen Willen, diese mit der Liebe vereint ist, und dieser Gegensatz wird an der ganzen Skala der Güter mit Einschluß der höchsten religiösen Güter sichtbar gemacht Schol. 8, 7 S. 193.

rechnung der Gerechtigkeit an den Glaubenden die Rede? Sprach dort nicht Paulus von unsrer „Erneuerung"? Bei der Erklärung des Briefs von 1516 regte sich diese Frage noch nicht deutlich, da Luther sich und allen den Satz einprägte, daß die selbstsüchtigen Begehrungen, die nach unsrem eignen Recht und eignen Glück verlangen, nicht auszurotten seien und darum der natürliche Mensch nicht bekehrt, sondern getötet werden müsse. Die Aufgabe des Glaubenden besteht somit in der beharrlichen Verneinung der in ihm wirksamen Sünde bis zum Ende des Lebens und die aus dem Glauben entstehende Hoffnung fliegt zu dem hinüber, was nach dem Sterben kommt. Sie äußert sich als heißes Verlangen nach dem Tod. Mit diesem Verzicht sprach aber Luther nicht den ganzen Inhalt seines Glaubens aus. Da er im Glauben Gottes gnädigen Willen auf sich bezog, gab ihm der Glaube ein positives Wollen und fruchtbares Handeln, und sowie der Kampf mit der Kirche Erfolge schuf, wurde eine reichere Formel notwendig. Wie konnte es zu einer Erneuerung der Kirche kommen, wenn es keine erneuerten Menschen gab? Da aber die Auslegung das Werden des Glaubens zum Zweck des Briefs machte, entstand darüber Unsicherheit, wie K. 6—8 mit 1—5 verbunden seien, wie sich also die Erneuerung zur Rechtfertigung verhalte. Aus der Weise, wie Luther den Brief zur Erweckung des bereuenden Glaubens und der gläubigen Buße benutzt hatte, ergab sich die Entscheidung, die Calvin als der reformatorischen Predigt allein entsprechend weithin befestigt hat, daß in K. 6—8 von etwas anderem als von der Rechtfertigung, nämlich von der Heiligung des Menschen die Rede sei, die von der Rechtfertigung unterschieden werden müsse. Damit stand man aber vor zwei nebeneinander gesetzten göttlichen Gnaden und war in die Gefahr gebracht, daß die eine die andere verkürzte.[1])

[1]) Butzer empfand, daß ihn die Beschränkung der Rechtfertigung auf

So zerfiel der Brief in gegeneinander selbständige Stücke. Auf die Abhandlung über die Rechtfertigung folgte nun eine solche über die Heiligung, und da feststand, daß sich unsre Rechtfertigung nicht durch weltgeschichtliche Vorgänge, sondern durch die Bewegung des individuellen Seelenlebens vollziehe, so wurde aus K. 9—11 eine für sich stehende Abhandlung, die neben K. 1—8 ein neues Thema bearbeitete, und die Beschreibung der die Gemeinde vereinenden Liebe war vollends nur noch ein Anhang, der über das Ziel des Briefes hinausragte.[1]) Diese

die Vergebung der Sünden vom Brief entferne, und trat dafür ein, daß die Rechtfertigung mit der Nichtanrechnung der Sünde zugleich das Streben nach der Gerechtigkeit hervorbringe. Mart. ging noch einen Schritt weiter und fügte als drittes „die reinen Sitten, die rechtschaffenen Handlungen und die aufrichtige Lebensführung" hinzu, damit die Gerechtigkeit nicht nur in seelischen Vorgängen bestehe, sondern auch die Tat umfasse. Melanchthons Formel war, daß aus der mit der Rechtfertigung verbundenen Gewährung des Geistes „der begonnene Gehorsam" entstehe, obedientia inchoata, wie Luther schon 1516 zu K. 6 von der „begonnenen Neuheit" gesprochen hat. Die Formel war die antithetische Parallele zur Lehre, daß das Gesetz den vollkommenen Gehorsam fordere, und verband die Zuversicht, daß unsere Buße uns zum Gehorsam führe, mit dem Urteil, daß dennoch alle unsere Werke Sünde seien, da ja unser Gehorchen immer nur ein „Anfang" bleibt. Die Formel bekam aber ihre Ausgleichung mit den absoluten Aussagen des Briefs, die die Vollständigkeit der göttlichen Gnade aussprechen, noch nicht.

[1]) Mel. disp. 9, 1: „Paulus konnte aufhören; denn er hat die ganze Lehre von der Rechtfertigung fertig gemacht. Weil aber dabei die Frage nach der Erwählung entsteht, wollte er auch diese berühren." Mel.[3] 9, 1 S. 974: „Eine völlig neue Disputation über die Kirche oder das Volk Gottes oder die Berufung der Heiden wird begonnen." Bull. 9, 1: „Eine neue Abhandlung folgt, die jedoch von der vorangehenden nicht ganz losgerissen ist." Mart. 9, 1: „Nach meiner Meinung nimmt sich hier der Apostel einen neuen Anfang der Rede vor." Mel. disp. 11 Ende: „Auf die Lehre von der Rechtfertigung folgen Vorschriften über die Sitten. Es folgt also gleichsam ein neues Buch, das mehr Gesetz als Evangelium enthält." Bug. 12, 1: „Bisher behandelte der Apostel das Schwerere, Gesetz, Sünde und Gnade und wem die Gnade gehöre; was er in den folgenden Kapiteln lehrt, ist leichter; denn er bildet damit nur das Leben des Christen, und dies durch einige Ermahnungen," format in iis tantum (!) Christiani vitam.

Auslegung verzichtete auf die entschlossene Einheitlichkeit des Willens, mit der Luther anfänglich den Brief als unsere Unterweisung über die Gerechtigkeit gelesen hat.

Über das Werden des Glaubens las Luther im Brief, daß er durch die Botschaft entstehe, die dem Menschen Christus erkennbar macht. Somit war er kein Erzeugnis des Menschen und von der Reihe der Tugenden gänzlich geschieden. Darin wußte sich Luther mit Paulus einig, der den Glauben von Christus empfing als von ihm begründet und durch ihn wirksam gemacht, und ihn von den Werken durch einen Gegensatz getrennt hat, der nach seinem Urteil für jedes Bewußtsein deutlich war.[1])

Unsicherer blieb die Antwort auf die Frage, wie Paulus den Glauben von der Erkenntnis unterschieden habe.

Mit Paulus gewann Luther durch das Gottesbewußtsein im Wollen den vollendeten Entschluß und im Bewußtsein die

---

[1]) „Unsre ganze Tugend muß zu Grunde gehen. So wird Gott, und so werden wir gerechtfertigt" Schol. 3, 5 S. 67. Von Erasmus entfernte sich Luther dadurch völlig, da Erasmus fortwährend die wirksame Macht des Glaubens durch die vorpaulinische Vorstellung „Verdienst des Glaubens" erläutert hat. Die Schüler folgen Luther. Oek. 1, 17: Der Glaube ist kein Werk; wir verlassen uns nicht auf unsren Glauben; von Bull. 1, 17 wiederholt. Ebenso Mel., z. B. Mel.[3] 4, 2 S. 892. Brenz 1, 17: „Der Glaube ist nicht durch sich ein so heiliges und würdiges Werk, daß er die Vergebung der Sünden verdiente; wir empfangen sie wegen des Christus, der im Glauben angenommen wird." Aber die Vollständigkeit der Absage an die Tugend, wie Luther sie 1516 vollzogen hatte, kam durch den Einfluß der antiken Ethik ins Schwanken, anfangend bei Oek. 12, 1, wenn er dort Paulus zu den Tugenden übergehen läßt, wirksamer bei Melanchthon, vgl. Mel.[3] S. 811: „Der Glaube ist der Anfang aller Tugenden, die in uns entzündet werden und in den Bekehrten sein müssen." Mel.[2] S. 511: „Der heilige Geist fängt nicht nur eine einzige Tugend, den Glauben, sondern auch die anderen an, die Furcht, die Liebe Gottes, die Liebe zur Wahrheit, die Keuschheit, die Geduld, die Gerechtigkeit gegen den Nächsten." Brenz ebnete der Tugendlehre dadurch wieder die Bahn, daß er den Brief unter die Formel Glaube K. 1—4, Hoffnung K. 5—11, Liebe K. 12—15 brachte, wodurch er zur Lehre von den drei theologischen Tugenden wurde.

Gewißheit. Er ließ im Verhältnis zu Gott keine auf Be-
dingungen aufgebaute Begehrungen und keine mit Vorbehalten
belasteten Urteile zu. Weil unser Wille ungeteilt auf die göttli-
liche Gnade gerichtet sein muß, hat unser Bewußtsein nur dann
die normale Beschaffenheit, wenn wir ihrer gewiß geworden sind.
Der Glaube ist diese Gewißheit, weil er seine Begründung in
Christus hat, der mit Gottes Gnade zu uns kam.[1])

Damit aber der Glaube von der Selbstbetrachtung, die ihn
auf unsere eigenen Zustände zurückbeugen würde, gänzlich ge-
schieden bleibe, führte Luther 1516 einen ernsten Kampf gegen
die Anmaßung, mit der sich die Kirche den Glauben zuschrieb,
und erweckte in seinen Hörern absichtlich den Zweifel an ihrer
Gläubigkeit, nicht nur so, daß er ihnen ihr angebliches Glauben
als Einbildung beschrieb, sondern, wie es seiner Wahrhaftigkeit
entsprach, so, daß er auch sein eigenes Verhalten nicht als
Glauben darzustellen wagte. Er machte geltend, daß uns der
Einfluß unsrer selbstischen Begehrung auf unser Verhalten nie
völlig sichtbar sei.[2]) Er handhabte auch die Norm, daß erst

[1]) Gl. 3, 28 zu Vulg. arbitramur: „Es wäre unfromm, zu zweifeln
oder zu meinen, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde,
sondern das muß man ganz gewiß und fest glauben und wissen." Vgl.
Luthers Antwort an den heiligen Bernhard. Bernhard: Du kannst die
Vergebung nur von der Nachsicht Gottes empfangen. Luther: Ich habe
sie. Bernhard: Du kannst vom guten Werk nur soviel tun, als dir ge-
geben ist. Luther: Es ist mir gegeben Schol. 8, 16 S. 197.

[2]) Schol. 3, 10 S. 74. Luther hat sich dabei beständig auf 1. Kor.
4, 4 berufen, ohne zu sehen, daß Paulus dort als Glaubender das ablehnt,
was Luther unter dem starken Antrieb seiner Reue beständig tat. Denn
mit der Zergliederung der ihn bewegenden Motive übte er das *ἑαυτὸν
ἀνακρίνειν*. Er sah, daß es zu keinem Ergebnis führe, weil wir den
Ursprung unsres Willens nie zusehen und nicht feststellen können, ob nicht
unsre selbstsüchtige Furcht und selbstsüchtige Hoffnung an ihm beteiligt
seien. Wenn aber Luther deshalb in sich die Angst erweckte, ob er wirklich
glaube, so verkannte er, daß Paulus mit jenem Wort nicht sein erschüttertes
sondern sein gutes Gewissen sichtbar macht, und mit dem Verzicht auf das
eigene Urteil im Warten auf das Urteil des Herrn den Glauben betätigt, nicht

die Vollständigkeit des Glaubens sein Dasein sichere, die wir uns beim Reichtum des göttlichen Worts in Schrift und Kirche nie mit Gewißheit zutrauen können.[1]) Vor allem lag es ihm aber daran, daß die Vergebung als Gottes eigener freier Akt jenseits unseres Bewußtseins bleiben muß.[2]) Es wird aber

---

ablehnt. Die Notwendigkeit, daß er noch auf seine Rechtfertigung zu warten hatte, entstand für Paulus nicht aus dem Unvermögen, sie sich jetzt glaubend anzueignen, sondern aus der Tatsache, daß der Herr nicht jetzt, sondern erst später richten wird. Mel. nahm zunächst Luthers Umbiegung der Stelle auf und kam auch dann, als er auf das gute Gewissen des Paulus aufmerksam wurde, nicht über einen Gegensatz hinaus; Paulus erkläre zwar das gute Gewissen für notwendig, aber für ungenügend zur Rechtfertigung. Diese Spannung ist Paulus fremd. Er dachte nie daran, sich selbst zu rechtfertigen und aus seinem guten Gewissen sich die Gerechtigkeit zu bereiten, weil er im Christus seinen Herrn erkennt und einzig ihn über sich urteilen läßt. Melanchthons Antithese tritt auf den gesetzlichen Standort zurück, auf dem der Mensch in sich selbst die Gerechtigkeit zu finden hofft.

[1]) Schol. 3, 22 S. 88. Gl. 7, 7. Der Gedanke geht weiter, vgl. Mel.[3] 4, 2 S. 891 und oft: „Der Glaube ist die Zustimmung zu jedem geoffenbarten göttlichen Wort." Damit war die intensive Vollständigkeit des Glaubens, die einen ganzen, vollendeten Willen auf die jetzt an uns ergehende göttliche Bezeugung richtet, mit seiner extensiven Vollständigkeit, die die ganze göttliche Regierung umspannt, vermengt und dies hat die Anleitung zum Glauben verwirrt, weil sie die jetzt vorhandene Betätigung des Glaubens durch die Möglichkeit, daß er später fehle, entwertete. An 4, 17—21, wo Paulus die innere Vollständigkeit des Glaubens nachdrücklich darstellt, hätte die Auslegung sehen können, daß Paulus den Glauben nicht von seiner konkreten, den gegenwärtigen Moment erfüllenden Begründung losriß und ihn nicht in eine abstrakte Gewißheit verwandelte, die gleich die ganze Lebenszeit und den ganzen Inhalt des göttlichen Worts umfassen soll. Die Forderung der ununterbrochenen Einheitlichkeit des Glaubens entsprach der abstrakten Fassung des Gesetzes, nach der es die ununterbrochene Einheitlichkeit der Liebe Gottes fordern soll. Aus ihr entstand Melanchthons Definition, der Glaube sei „die Zustimmung zu sämtlichen Artikeln des Glaubens." Diese Entscheidung leitete die auf die Begründung des Glaubens zielende Arbeit der Kirche auf eine falsche Bahn.

[2]) „Wie Gott und sein Rat uns unbekannt sind, so ist es auch unsre Gerechtigkeit, die ganz von ihm selbst und seinem Rat abhängt," Schol. 4, 7 S. 124; vgl. Schol. 1, 1 S. 5. re vera peccatores, sed reputatione

dadurch nie undeutlich, daß Luther den Glauben als Gewiß
heit der göttlichen Gnade besaß und den Widerspruch gege
die Erkenntnis, daß ihm in Jesus die Gnade alles vergeb
als sündlich verwarf, und er bewährte dies dadurch, daß e
aus dem Zweifel, ob der Mensch auch wirklich glaube, sofo
ein Motiv zum Glauben machte, weil er ihn dazu führt, di
göttliche Vergebung bittend zu suchen in der Gewißheit, daß e
sie dadurch empfange, daß er sie bei Gott sucht.[1]) Damit zeig

miserentis dei justi, ignoranter justi et scienter injusti, peccatore
in re, justi autem in spe Schol. 11, 5 S. 105. „Gott ist die negativ
essentia. Er kann nur erlangt werden durch die Verneinung aller unsre
Bejahungen. Unser Leben ist verborgen mit Christus in Gott in der Ver
neinung alles dessen, was gefühlt, gehabt und verstanden werden kann
So sind auch unsre Weisheit und unsre Gerechtigkeit nicht sichtbar, sonder
sie sind mit Christus in Gott verborgen. Sichtbar ist aber ihr Gegenteil
Sünde und Narrheit. So sind wir in Übereinstimmung mit Gott, der i
uns nichts Gutes schätzt und erkennt, und dadurch sind wir gut, wenn wi
nur das Gute Gottes und unser Böses erkennen; denn wer so mit Go
denkt, ist weise und gut." So hat der Glaube seinen Ort in Gott, Scho
9, 3 S. 219. 220. Auf dieser Höhe wurde das Ringen um den Glaube
nicht mehr fortgesetzt, seit die Lehre popularisiert wurde. Nun wurde e
als die feststehende Gewißheit beschrieben, von der aus alle an uns her
antretenden Fragen ihre Entscheidung bekommen. Auch Mel. hat beständi
den Glauben nicht als das einzige Erlebnis des Glaubenden beschrieber
sondern neben ihn auch den Zweifel gesetzt. Aber das Ringen um de
Glauben erscheint nicht mehr als notwendig, nicht als im Wesen des Glau
bens begründet, sondern wird unsrer Verderbnis zugeschrieben und al
Sünde gefürchtet. Daher setzt ihm Mel. das Gebot entgegen, daß Go
wolle, daß wir durch das Evangelium die Gewißheit der Vergebun
haben. Mit diesem offenbarten göttlichen Willen soll sich der Glaubend
ohne Spaltung einigen. Indem Mel. die Gewißheit durch den göttliche
Befehl begründete, hat er zwar alles, was der Mensch von sittlicher Kraf
besitzt, gegen die Erschütterung des Glaubens aufgerufen, zugleich aber di
Gefahr herbeigeführt, daß sich die Gewißheit als das Ergebnis unsre
Anstrengung darstellte. Die schon lange gegen die Heilsgewißheit an
gerufene Autorität, Pred. 9, 1, die auch Luther Gl. 8, 16. 38 noch zitier
hat, ließ Mel.[2] 14, 23 S. 733 nicht mehr gelten, da sie nur verbiete, au
dem Geschick des Menschen Schlüsse auf sein Verhältnis zu Gott zu ziehen
Vgl. Mel.[3] 8, 31 S. 969.

[1]) Luthers Glaube bewegt sich damit in derselben Weise, wie wenn e
den Zweifel an der Erwählung zum Motiv des Glaubens macht, da wi

er, daß er auch dann den Glauben in sich hatte, wenn bei der Selbstbeobachtung nicht die Gewißheit, sondern die Ungewißheit sein Bewußtsein füllte. Indem er so die Gewißheit neben die Ungewißheit setzte, wie er neben der Gerechtigkeit die Sünde und neben der Selbstverachtung den Ruhm in sich trug, hörte der Glaube auf, ein in der Seele ruhender, fertiger Besitz zu sein.[1]) Er wurde dadurch zu einem immer neu zu gewinnenden Ziel, das über den in ihm selbst vorhandenen Zustand hinaufgehoben ist und nur durch den immer neu vollzogenen Blick auf Christus erreicht werden kann. Dadurch war Luthers Verhalten wirklich Glaube. In der Schärfe seiner Kritik, mit der er sich gegen sein Glauben wandte, wird die Kraft und Neuheit seines Glaubens besonders deutlich, die ihn über die ganze Tradition, auch über Augustin, erhob. Nun bestand der Glaube nicht mehr bloß in der durch die Lehre vermittelten

für unsere Furcht Gott zu danken und uns daran zu freuen haben, daß wir uns fürchten, Schol. 8, 28 S. 214, und aus der Versagung der Erhörung den Antrieb zum Glauben gewann, weil Gott seinen gnädigen Willen dadurch an uns tut, daß er den unsrigen nicht tut, Schol. 8, 26 S. 202 f. Für diese Betätigung des Glaubens gab ihm der Brief das große Muster, da Paulus durch das Wirksamwerden des göttlichen Zorns die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit begründet, 1, 17. 18, aus der Gebundenheit des Fleisches an die Sünde die Beseitigung jeder Verurteilung folgert, 8, 1, aus dem Unglauben Israels die Zuversicht zur göttlichen Treue gewinnt, 3, 1—4, und aus dem Leiden der geknechteten Kreatur die kommende Befreiung beweist, 8, 19—22. Während hier Luther überall von der Tradition gehemmt Paulus noch nicht zu folgen wagte, war ihm dagegen K. 9 in seinem Verhältnis zu K. 10 verständlich. Er begriff, daß die unbedingte Ergebung in den göttlichen Willen, auch wenn er uns in die Hölle setzt, Paulus nicht zur Verhinderung, sondern zur Begründung des Glaubens dient. Auch Luther sah in der vollständigen Unterwerfung unter Gott die unentbehrliche Voraussetzung des Glaubens, Schol. 9, 3 S. 218. Die Unbedingtheit der Ergebung befreite aber den Glauben von der sicheren Erstarrung, die nach der Tradition sein Merkmal war.

[1]) Die Übertragung der Lehre von den an der Substanz hängenden Qualitäten auf die Seele hat Luther abgelehnt, Schol. 7, 18 S. 183. Er war sich bewußt, daß die inwendig in uns wirksame Kausalität, der Wille, vom Naturprozeß verschieden ist.

Überzeugung, die beharrlich in der Seele ruht; von dieser „müßigen Qualität" wendete sich Luther mit Verachtung weg. Jetzt berührt der Glaube als ein von Gewißheit getragenes Verlangen die auf ihn gerichtete göttliche Gnade und wird dadurch so vollständig göttlich, daß er nicht mehr als das gelten kann, was jeder, der das Sakrament erhält, jedenfalls besitzt.

Dadurch, daß der Glaube durch die Einwirkung des Christus auf uns entsteht, schied er nicht nur aus der Reihe der Tugenden, sondern auch aus der Zahl der Erzeugnisse unsres Denkvermögens aus. Die Wandlung, die damit im Bewußtsein Luthers eintrat, äußerte sich darin, daß er nicht nur die antike Ethik, sondern auch die antike Logik bestritt. Übersah er auch die Folgen dieses Kampfes noch nicht, so fühlte er doch dessen Wichtigkeit lebhaft. Ebenso eifrig wie gegen die menschliche Gerechtigkeit wandte er den Brief gegen die „fleischliche Klugheit", die unsren Denkakt aus den selbstsüchtigen Begehrungen entstehen läßt,[1]) und er fand sie auch in der gesamten wissenschaftlichen Arbeit, auch in der Theologie. Es gehörte darum nach seinem Urteil zur Erklärung des Römerbriefs, daß er den Aristotelismus als Torheit verwarf, weil er die Erkenntnis durch die Erforschung der Ursachen sucht.[2]) Denn mit dem Dünkel, der Ursachen fassen will, stärkt der Mensch seine Hoffart. Indem Luther seinen Willen glauben

[1]) Prudentia carnis stammt aus 8, 6 Vulg. = τὸ φρόνημα τῆς σαρκός. Nachdem Erasmus in den annot. diese Übersetzung getadelt hatte, φρόνημα heiße affectus, cura, cogitatio, strich Luther im deutschen Römerbrief die „fleischliche Klugheit" und sagte „fleischlich gesinnet sein". Ebenso Mel.[1] affectus carnis; richtiger Mel.[3] S. 949 φρόνημα complectitur cogitationes et affectus. Calv. cogitatio carnis.

[2]) Gl. 11, 33 S. 108. Vgl. Schol. 8, 19 S. 199: Der Zweck der Dinge muß verstanden werden. Luther warnte vor dem naturalistischen Ziel des Aristotelismus, das ihn bei der Erklärung des Sichtbaren festhält.

dem Willen Gottes unterwarf, war sein Denken von der Frage nach den Ursachen weg zu dem uns gesetzten Ziel hin gewendet. Nun spricht 12, 2 das aus, was wir erkennen sollen. Hätte Luther diese Regel beharrlich durchgeführt und die ganze ätiologisch arbeitende Forschung erfolgreich auf die Seite gedrängt, so bestände unser Wissen einzig im ethischen Erkennen, mit dem wir unsren Willen in uns begründen.

In seiner Auslegung hat Luther diese Regel festgehalten. Er fragte nicht nach der Herkunft der paulinischen Theologie und erläuterte nicht, wie die Aussagen des Briefs entstanden seien. Er war nach seiner Meinung der Kirche dazu gegeben, damit sie glaube. Luther wollte Paulus verstehen, um von ihm seinen Willen zu empfangen, den gerechten, den aus dem Geist entsprungenen.[1])

---

[1]) Der Gegensatz zwischen Erasmus und Luther wurde an dieser Stelle tief, da Erasmus dem Brief eine historische Erklärung gibt. Ihm machte die Annahme, daß die römische Gemeinde früher einmal von pharisäischen Pseudaposteln bearbeitet worden sei, überhaupt der Kampf des Paulus gegen das Judentum den Brief verständlich, weshalb er überall die hinter seinen Worten stehende antijüdische Polemik hervorhob. An beiden gegeneinander stehenden Methoden der Auslegung hingen exegetische Verluste. Erasmus verlor den Inhalt der paulinischen Gerechtigkeitslehre, Luther ihre in der historischen Lage gegebenen Voraussetzungen. Mel. disp. 11 Schluß spürte den Kontrast zwischen den beiden Deutungen; olim ita legebatur haec epistola, ut illa tam longa disputatio superior (K. 1—11) nihil ad nostra tempora pertinere putaretur, sed dicebatur esse scripta propter rixas illorum temporum de Judeorum ceremoniis; ebenso Mel.^{2} S. 495 und Mel.^{3} 7, 7 S. 937: „Die Sache selbst zeigt, daß Paulus hier nicht über Zeremonien zankt, sondern über den Dekalog predigt." Aber die geringschätzige Beurteilung des Kampfs zwischen den Vertretern des Gesetzes und denen des Glaubens als rixae zeigt, daß Mel. nicht imstande war, die Auslegung über die Schwankung zwischen der religiös leeren Historik und der geschichtslosen Religiosität emporzuheben. Die Überwindung dieses Gegensatzes überragt nicht nur die Kraft der Reformatoren, sondern auch die der Gegenwart, weil sie die Verdeutlichung des kausalen Verbands verlangt, in dem der Glaube zur Geschichte, unser eigener Anteil an Gott zum Erlebnis der vor uns Lebenden steht.

Aber die Einrede gegen die logischen Normen der mittelalterlichen Wissenschaft litt noch unter der Unklarheit des Anfangs, der das Neue erst suchte, und wurde dadurch in seiner Stoßkraft geschwächt. Auch über Luthers Denken breitete die antike „Torheit", die die Ursachen zu finden suchte, noch ihre Schatten, wenn er Augustins psychologische Analysen wiederholte, die seinen Blick beim Werden des Glaubens und bei den Motiven seines Willens festhielten mit dem Erfolg, daß der Beweis für die Notwendigkeit des Glaubens die Wahrnehmung des zu Glaubenden hemmte und die Beurteilung der Motive die Erfassung des von uns zu Wollenden ersetzte. Aber auch dann, wenn er seine Trennung von der antiken Logik noch vollständiger durchgeführt hätte, als es ihm gelang, hätte er nie auf den Kausalgedanken zu verzichten vermocht. Damit hätte er die Überzeugungen, die ihn beherrschten, zerbrochen, daß sein verwerflicher Wille aus seinen Affekten, sein Glaube aus dem Wort, die Gerechtigkeit seines Glaubens aus der Gerechtigkeit Jesu und das Dasein seines Glaubens aus Gottes Erwählung entstehe, und er hätte sich mit einem solchen Verzicht auch von Paulus getrennt und „das von Gott Erkennbare" verloren. Pries er es frohlockend als die Größe des Glaubens, daß er sich vor der undurchdringlichen Dunkelheit Gottes beuge, so gab es doch keinen Glauben mehr, wenn es bei Gott nur Dunkles fand. Glauben konnte er nur, weil er furchtlos dachte und mit sieghaftem Erfolg erkannte, somit nur deshalb, weil er den Kausalgedanken verwendete, und er handhabte ihn mit unverletzter Zuversicht und mit dem Aufgebot seiner reichen intellektuellen Kraft, eben weil er glaubte.

Auch die Auslegung des Briefs machte ihm den Kausalgedanken unentbehrlich, weil Paulus das Ziel, das er den Glaubenden vorhält, durch die Erinnerung an ihre früheren Zustände verdeutlicht hat. Luther entnahm aus dem Lob, das

Paulus der Gemeinde gibt, gern, daß er bei der Deutung nicht an die Vorgänge in Rom zu denken habe, sondern den Brief unmittelbar auf seine eigenen Anliegen beziehen dürfe, hat aber durch die Eile, mit der er die Erinnerung an die römischen Zustände beiseite legte, sein Verständnis der Teile des Briefs, die die Gemeinde an ihre Lage erinnern, verkürzt. Daß er aus seinem zweiten Teil eine Abhandlung über die Prädestination machte, die den Juden nur als Beispiel für die Allmacht des verwerfenden und erwählenden Willens Gottes benutzte, war nur dadurch möglich, daß die Erinnerung der Kirche an ihre Anfänge völlig verdunkelt war. Sie empfand die Tiefe im Schicksal Israels, die brennende Paradoxie des Satzes, daß der Christus Israel verworfen habe, die Not, die dadurch auf die Christenheit fiel, daß sie sich gegen den Widerspruch Israels begründen und im Kampf mit ihm erhalten mußte, nicht mehr.[1]) Auch beim ersten Kapitel ließ es die Auslegung verhüllt, in welchem Maß der Zustand der griechischen Gesellschaft jeden Gedanken und Entschluß der Gemeinde mitbestimmte, wie sehr auch ihre eigene Gemeinschaft beständig davon beeinflußt war, daß die griechische Religion Bilderverehrung und der griechische Verkehr durch wilde Erotik und jede Bosheit zerrüttet war. Ebenso wurde das Gespräch des Paulus mit dem Juden K. 2 ohne deutliche Empfindung für die Allgewalt gelesen, mit der die Tatsache, daß das Gesetz die Judenschaft so ergriffen hat, daß sie in seiner Erfüllung das unbedingt notwendige, mit aller Kraft zu begehrende Ziel erkannte, das christliche Leben beherrscht hat. Darum wurde noch nicht wahrgenommen, daß die Sünden der Kirche, gegen die man stritt, ihr Heiligen- und

[1]) Luther machte sich die Kapitel dadurch fruchtbar, daß er sie gegen die Häretiker wendete, Bug. dadurch, daß er mit ihnen gegen die Priester stritt. Im Anschluß an Melanchthon gewannen sie für Mart. deshalb Leben, weil sie das Wesen der Kirche definieren.

Bilderdienst, ihre asketische Entstellung der geschlechtlichen Funktion, die Verderbnis ihres Amts zur Tyrannei durch boshaften Machtgebrauch und die Verkrümmung ihrer Liebe durch die Verdienstlehre, unmittelbar die Zeichen und Fortwirkungen der Niederlagen waren, die die Kirche in dem Kampf erlitten hatte, in den sie der Römerbrief versetzt. Für diese Auslegung besaßen die geschichtlichen Rückblicke des Briefs nur die Bedeutung, daß sie als Beispiele den allgemeinen Satz bewiesen, daß alle Sünder seien. Sie wurden für die Gegenwart bloß durch einen Syllogismus verwendbar, durch den nun jeder auch sich selbst unter die allgemeine These stellte. Um diesen Syllogismus zu sichern, verwandelte die Auslegung diese Darstellungen in psychologische Betrachtungen, die die Sünde im stets vorhandenen Grund unsres seelischen Lebens nachwiesen. Blieb diese Auslegung darin mit Paulus verbunden, daß sie mit dem Urteil „Sünde" die absolute Verwerflichkeit unsres Verhaltens aussprach, so schied sie sich doch deshalb von Paulus, weil er von der Sünde nicht abstrakt sprach, sondern die griechische und jüdische Sünde beschrieb und sie nicht in den Anfängen des Willens, sondern in dem in das Leben der anderen übergreifenden und es zerstörenden Handeln fand.

Solange der ätiologische und der teleologische Denkakt nur als Gegensätze aufeinander prallten, blieb der Kampf verworren, weil so noch das dritte Höhere fehlte, das über dem Streit der unser Denken bewegenden Normen steht. Luther nahm wahr, daß er bei Paulus eine andere Logik vor sich hatte als die den Kausalitätsbegriff handhabende Syllogistik der Aristoteliker. Der Römerbrief erklärte nicht, wie der Glaube entstehe, wie der Christus zustande komme, woraus die Notwendigkeit seines Todes folge, am wenigsten, wie der wählende Wille Gottes geworden sei. Luther kam aber noch nicht zu einer deutlichen Darlegung, wodurch nun für Paulus das Recht

und die Pflicht zur vollendeten Bejahung entstanden, daß sie sich aus dem wahrgenommenen Tatbestand ergaben.[1]) Das göttliche Werk in seiner sichtbaren Tatsächlichkeit ehrte Paulus, weil er glaubte, als unverletzlich und empfing von ihm seine Gedanken und für seine Gedanken die Festigkeit. Erst wenn diese Erkenntnis wieder erworben war, erhielt Luthers Einrede gegen die antike Logik die verständliche Klarheit und die sieghafte Überwinderkraft.[2])

Deshalb war Luther noch nicht imstande, den Gedanken zu beseitigen, daß die Aussagen des Paulus über die Sünde die Prämisse sei, aus der er die Notwendigkeit des Glaubens erschließe.[3]) Das verband sich aber nicht einheitlich mit dem,

[1]) Schol. 8, 26 S. 205: „Unser Werk begreifen wir immer, bevor es geschieht; aber Gottes Werk begreifen wir nicht, bis es geschehen sein wird." Damit war das Verständnis für das, was Paulus ein „Mysterion" nannte, neu gewonnen. Schol. 4, 13 S. 125: „Wenn ihr der Schrift und dem Beispiel nicht glaubt, so glaubt wenigstens der Erfahrung." Die Herstellung einer klaren Formel war deshalb schwierig, weil sich die Gewißheit des Glaubens zugleich mit Ungewißheit verbindet. Darum mußte der Hinweis auf die Erfahrung, aus der die Gewißheit entsteht, zugleich mit der Warnung vor der Erfahrung verbunden werden, damit der Mensch von sich selbst abgewendet bleibe und nicht in sich den Grund der Gewißheit suche, sondern sich allein an das göttliche Wort halte. Schol. 10, 25, S. 250: „Das Gute und der Friede sind nicht der Empfindung dargeboten, sondern durch das Wort verkündet, und damit nur im Glauben zu empfangen, ohne Erfahrung, sine experientia, bis das zukünftige Leben kommt."

[2]) Trotz der Einrede Luthers gegen die aristotelische Logik hat Melanchthon die angeblich unfertigen Argumente des Briefs nacheinander in eine Reihe von vollständigen Syllogismen verwandelt und Major diese Syllogismen wiederholt. Der Kontrast zwischen Luthers Vorrede zum Brief mit ihrer Aufzählung seiner Aussagen und der Disposition Melanchthons macht als typisches Symptom sichtbar, daß die alte syllogistische Logik ihre Herrschaft auch in der Neubildung der Lehre behaupten wird.

[3]) Gl. 2, 1: „Er schließt daraus, ex hoc concludit, daß auch ihnen Christus und seine Gerechtigkeit notwendig sei." Gl. 2, 14: „Keiner wird für gerecht geachtet, außer wer das Gesetz mit dem Werk erfüllt. Keiner erfüllt es aber, außer wer an Christus glaubt, und so will der Apostel schließen, intendit concludere, daß es außerhalb von Christus keinen

was Luther neu über den Glauben sagte. Wenn er durch einen Syllogismus entstand, war er dann nicht eine Hervorbringung unseres Denkvermögens? Entsteht er nun noch dadurch, daß uns Christus an seiner Gerechtigkeit Anteil gibt? Hier stritten der aus der kirchlichen Gewohnheit geschöpfte und der von Paulus empfangene Gedanke noch miteinander. Nur der traditionelle Glaube, der die Annahme der von der Kirche verkündeten Lehre war, nicht Luthers Glaube, der die Ergriffenheit durch die göttliche Gnade in Jesus war, konnte durch „einen Beweis für seine Notwendigkeit“ [1]) entstehen.

Durch den Glauben empfing Luther seine Buße und er übte sie nicht nur als Meditation seiner Sündhaftigkeit, sondern widersetzte sich seinen Begehrungen und gewann so anfangsweise die Befreiung von ihnen. Er betrieb auch die Auslegung des Briefs nicht nur als Denker, sondern handelte dabei, da er seinen Hörern nicht nur eine Theorie der Sünde geben, sondern ihnen zum bußfertigen Glauben helfen wollte. Wenn er sich damit auf der Spur des Paulus befand, schrieb dann nicht auch Paulus seinen Brief dazu, damit die Römer nicht einen Beweis für die Notwendigkeit des Glaubens, sondern seine Wirklichkeit besitzen und nicht nur eine Lehre über die Sünde, sondern die

---

Gerechten gibt, keinen, der das Gesetz erfüllt.“ Das antike Gleichnis vom Kranken, dem man durch den Unterricht über seine Krankheit erkennbar macht, daß er den Arzt brauche, das bei Faber überreichlich verwendet wird, kehrt auch in der reformatorischen Auslegung reichlich wieder.

[1]) Neben dem neuen Satz, daß der Glaube unsere Gerechtigkeit sei, wird auch der alte noch weiter geführt, daß Paulus in den ersten elf Kapiteln „den Glauben lehre“, Gal. 5, 25. Es gibt eruditi in fide Gl. 1, 14. Vgl. S. 80 Anm. Damit der Glaube nicht nur durch eine Kette von Schlüssen entstehe, hat Melanchthon beständig auf die den Menschen durchdringende Stärke der Empfindungen hingewiesen, die die Erkenntnis der Sünde begleiten, auf den pavor et terror, durch den wir den Widerspruch Gottes gegen unseren Willen erleben. Dadurch sollte verständlich werden, wie der Denkakt den der Gnade antwortenden Willen hervorzubringen imstande sei.

Freiheit von ihr erlangen? Dann war aber der Brief nicht nur der Aufbau eines Syllogismus, sondern wurde als eine Tat des Glaubens und der Liebe, die den Willen der Hörer zu bewegen sucht, zu einem Teil des apostolischen Werks und war damit in die Verkettung der urchristlichen Geschichte als ihr Glied hineingestellt. Aber die Eigenart des Glaubens brachte es mit sich, daß sich an dieser Stelle die antike Psychologie, die den Denkakt zur Wurzel unsres ganzen inwendigen Besitzes macht, besonders zäh behauptete. Da sich unser Gottesbewußtsein durch den Glauben zur Gewißheit vollendet, so entsteht er nicht ohne einen Denkakt. Welches andere Mittel war aber imstande, einen Gewißheit erzeugenden Denkakt hervorzurufen, als ein Beweis und welches andere Mittel gab es, um einen Beweis zu führen, als den Syllogismus, der dem zu befestigenden Urteil „Notwendigkeit" verschafft? Darum gab der Satz, daß der Brief den Glauben begründe, unter der Herrschaft der antiken Logik der Vermutung sofort Sicherheit, daß er seine Notwendigkeit erschließe.

Das hielt die Auslegung bei den Teilen des Briefs fest, die das Sündliche beschreiben, da die Notwendigkeit des Glaubens durch die Verwerflichkeit unsrer Begehrungen bewiesen werden soll. In der Vorlesung von 1516 bereitete Luthers Absicht, die Sünde sichtbar zu machen, der Auslegung enge Schranken; aber auch später hat die evangelische Lehre diese Schranken nie völlig überwunden. In der Vorlesung hat Luther sogar den Obersatz, an dem sein ganzer Gedankengang hing, die Anbietung der Gnade durch Jesus, nur selten ausgesprochen.[1]) Weder die Erlösung 3, 2 noch der Gnadenstuhl

[1]) Schol. 2, 15 S. 44: Was das gläubige Herz auf die Anklage des Gewissens antwortet. Schol. 7, 6 S. 168: Der Unterschied des Evangeliums vom Gesetz. Schol. 8, 7 S. 194: Christus der Überwinder des Todes und aller Übel. Im Anschluß an das paulinische *ἐν Χριστῷ* verwendete Luther

3, 25 noch der Ruhm, der sich an Gottes Herrlichkeit freut, 5, 2 noch die Erweisung der göttlichen Liebe im Tode Jesu für die Sünder 5, 6—8 noch Gottes Versöhnung mit uns 5, 10 gaben Luther Anlaß zu einer Ausführung. Bei der Vergleichung des Christus mit Adam erörterte er nur die Erbsünde, nicht die alle ergreifende Macht der Gerechtigkeit und des Lebens. Über 8, 1. 2 sprechen die Scholien überhaupt nicht, obwohl hier sichtbar wird, wie Paulus das stellvertretende Handeln Jesu faßte, an dem sich Luther zum Glauben aufrichtete in der Erwägung, daß Jesus unsre Sünde zur seinigen und seine Gerechtigkeit zur unsrigen gemacht habe; dennoch wird zu 8, 3 einzig die Schwächung des Gesetzes durch das Fleisch erläutert. Zu 8, 30 wird die Sicherheit der Aussage des Paulus eingeschränkt, dagegen ihr Inhalt nicht entwickelt und die Schlußsätze des Kapitels treiben kein Scholion hervor.

---

oft die Formel qui extra Christum sunt, qui intra Christum sunt, macht aber nicht den Versuch, dieses außerhalb und innerhalb zu verdeutlichen. Wenn sich aber die Auslegung nicht veranlaßt sah, den Inhalt des Evangeliums klar zu machen, so war die These erschüttert, daß der Brief den Glauben begründe. Denn dieser ist bei Paulus Gewißheit der Sendung Jesu, Anschluß an seinen Tod und an seine Auferstehung. Wenn der Grund des Glaubens von Christus weg in unsre Buße verlegt wurde, so vollzog sich damit eine Verschiebung, die den ganzen Inhalt des Briefs ergriff. Mel.[1] gab in dem, was er über Jesu Werk sagte, nichts Selbständiges, nichts neu Erworbenes; er hat das placare deum als den Willen und das Werk des Gekreuzigten und die Vollständigkeit seiner Gemeinschaft mit uns, sein conjugium mit uns. Das hatte auch Luther schon 1516. Im Kommentar kommt noch die Herrschaft des Christus hinzu, der seine Gemeinde durch sein Wort sammelt; auch das hat er von Luther empfangen. Bug. sagte kräftig, daß sich Gottes Geist mit unsrer Seele untrennbar einige, und hat am Gedanken, daß mit dem Dasein des Glaubens Gottes Wirken in unsrem inwendigen Leben von uns erfahren werde, eine Kraftquelle. Das sagte er etwas stärker, als es Luther 1516 zu sagen vermochte. Dagegen wiederholt er in der Aussage über Christus nur, was Luther gab. Die exegetische Arbeit stockte gerade dann, wenn sie den Grund des Glaubens zu zeigen hatte.

Bei der Prädestination wird einzig der verwerfende Wille erörtert, während von der Herrlichkeit des erwählenden Willens nicht gesprochen wird. Das setzt sich dadurch fort, daß in K. 10 und 11 zwar der Unglaube Israels reichlich besprochen, die ihm gegebene Verheißung dagegen abgeschwächt wird, und daß in K. 12 die Entsagung und Niedrigkeit der Liebe sichtbarer wird als ihre wirksame und fruchtbare Herrlichkeit.

Dieselbe Begrenzung des Blicks hemmte auch die Lehre vom Gesetz. Einzig unser Streit gegen das Gebot wird dargestellt und dazu werden möglichst kraftvolle Formeln geprägt, damit sie den Vorgang bis zu seinen Wurzeln hinab aufdecken und die universale Geltung erreichen, die keinen entrinnen läßt. Was aber das Gebotene sei und wie es unsere Zustimmung erwerbe und sich die heilige Autorität über uns verschaffe, das erweckt keine Frage. Wenn Paulus in K. 7 das Werk des heiligen Geistes beschrieb, so lag darin ein Antrieb zu zeigen, wie die vom Geiste gewirkte Einigung unsres Willens mit dem Gebot durch seine Trennung von der bösen Begehrung und die Scheidung des Ichs vom Fleisch durch die Gebundenheit der Vernunft an das göttliche Gesetz zustande komme. Die Auslegung verfolgt aber nur das Ziel, dem fleischlichen Menschen zu zeigen, daß diese Worte hoch über ihm stehen.

Luther gehorchte damit dem Zug seines Glaubens, der der Gnade gewiß die fleischliche Begehrung mit männlichem Ernst ablehnt, um dadurch die Entzweiung mit Gott zu beenden, und zugleich der neuen Richtung seiner Logik, da er durch diese Auswahl aus dem Text seiner Auslegung eine persönliche Färbung gab im Gegensatz zum Verfahren derer, denen die philologische Schulung das Ziel anwies. Während sie alle Aussagen des Briefs zu reproduzieren suchten, sprach Luther über das, was ihn selbst bewegte, nicht über das, was er nicht

verstand, sondern über das, was ihm seine eigene Erfahrung deutlich machte. Dadurch drängten sich aber seiner Auslegung auch die Grenzen seiner Erfahrung auf.

Dem Eifer in der Erklärung der das Böse enthüllenden Worte entsprachen die Beispiele, die Luther aus der zeitgenössischen Kirche zur Erklärung des Briefs verwendete, da sie durchweg häßliche und schädliche Ereignisse erzählen, während von der göttlichen Gnade in der ihn umgebenden Kirche und Frömmigkeit nicht gesprochen wird. So entstand der Schein, daß er als der Ankläger seiner Kirche und seines Staats, nicht als ihr Glied rede.[1])

Dadurch aber, daß die Enthüllung des Bösen der vor allem sichtbare Ertrag seines bußfertigen Glaubens war, hat er die Einigung des Glaubens mit der Buße, die er selbst erreicht hatte, gelockert und den Gedanken wieder in die Nähe gerückt, daß die Öffnung des Auges für die Bosheit in uns und in den uns tragenden Gemeinschaften für sich selbst das Ziel sei, zu

[1]) Nach dem vollen Ausbruch des Kampfs empfand Oekol. 3, 2 die Größe der Polemik des Paulus gegen die Judenschaft, die sich ihre Schlagkraft dadurch verschaffte, daß ihr jede Beschimpfung des Juden unmöglich blieb. Oekol. fühlte den Abstand der Kampfesweise des Paulus von den Methoden des zeitgenössischen Kampfs. In diesem regte sich keine Empfindung für den harten Zwiespalt, der sich zwischen dem anhaltenden flehentlichen Gebet um die Vergebung der Sünden und den entehrenden Scheltworten des Polemikers öffnete. Sie hemmten deshalb die Deutung des Briefs, weil die verschieden urteilenden Ausleger, vor allem Origenes von Melanchth. und Bug. nur verhöhnt wurden, ohne jede ernsthafte Bemühung, ihr Urteil zu begreifen. Origenes ridicule exponit Mel. disp. 7, 14. Das entgegengesetzte Urteil gibt Bull. 3, 28 ab: vetustissimus et eruditissimus Origenes. Auch hier gelang es noch nicht, die Fessel der Antike zu sprengen, die dem gefeierten Genius den verlachten und verachteten Dummkopf gegenübergestellt hatte. Auch in Luthers Vorlesung kommt dieses antike Erbstück im überreichen Gebrauch von stult ans Licht. Das hat auch die offene Besprechung der neuen Auslegung im Kreis der Mitarbeiter Luthers gehindert. Auch da, wo sie von ihm abwichen, haben sie es nicht offen mit der Nennung seines Namens getan; es galt als unschicklich, ihn zu widerlegen.

nem uns Paulus führe.[1]) So bahnt sich in der Weise, wie Luther den Römerbrief in sich aufnahm, die Tatsache an, daß die aus der Reformation entstehenden Kirchen beredter waren, wenn sie das Böse, als wenn sie das Gute zeigten, und eifriger, wenn sie die Bekehrung forderten, als wenn sie die Gemeinschaft des fruchtbaren Wirkens herzustellen hatten.

Da die Syllogistik rasch einen allgemein gültigen Schlußsatz herzustellen begehrt, legte sie in die Auslegung den Trieb, an die Stelle der voneinander verschiedenen, konkreten Tatbestände, auf die Paulus hinzeigte, abstrakte Begriffe zu setzen, die die ganze Reihe der Vorgänge unter eine einheitliche Regel brachten. In K. 2 gibt Paulus dem guten Werk die göttliche Verheißung; unmöglich! Der Syllogismus, der die Notwendigkeit des Glaubens beweisen soll, beruht ja darauf, daß alle an ihrer Sünde verderben.[2]) Somit erschien es als schwierig, daß er von Juden und Griechen sprach, die das vom Gesetz Gebotene tun.[3]) Paulus unterschied am Verhalten des Juden zwischen seinen Sünden und den Werken des Gesetzes. Das war wieder unmöglich, da die einheitliche Norm des Gesetzes der Einheitlichkeit unsres inwendigen Lebens als absoluter Gegensatz gegenübersteht. Somit sind auch die Werke des Gesetzes nur scheinbar solche, die des Gesetzes wegen geschehen, in Wahrheit aber nicht nur vor Gott, sondern auch vor dem Gewissen ihres Täters, wenn es nicht durch Hoffart verblendet ist, Sünden.[4])

[1]) Darum war der Schritt zu jener Deutung des Briefs klein, die die Buße als die Bedingung des Glaubens vor ihn stellt; siehe S. 15 Anm.

[2]) Luther fand in 2, 6—11 noch keinen Anlaß zu exegetischen Anstrengungen, da es ihm feststand, daß das Gesetz nur aus dem Glauben heraus erfüllt werden könne, aber auch im Glauben die Erfüllung empfange. Darum bedeuten diese Sätze für die, die sich jenseits des Glaubens befinden, nur die Verurteilung und ihre Verheißung gilt nur innerhalb der Christenheit. Mel.[3] 2, 6, S. 843: agnoscamus phrasin legis.

[3]) Siehe S. 88, Anm.

[4]) Gl. 1, 14 läßt auch den Unterschied zwischen den Weisen und denen, die zum Begreifen unfähig und unwillig sind, nicht zu; Paulus rede von

Am Menschen unterschied Paulus das Fleisch, das dem Gesetz der Sünde unterworfen ist, und die Vernunft, die an das Gesetz Gottes gebunden ist. Wie kann es aber neben dem Geist Christi noch eine Gott untertänige Vernunft geben? Darum strich Luther sie aus dem deutschen Römerbrief.[1]) Nach dem

---

den im Glauben unterrichteten römischen Christen oder von den Weisen dieser Welt. Mel.[2] S. 555 verwandelt den sittlichen Gegensatz in einen Unterschied der Kraft, die Unverständigen sind bei ihm Schwache, und auch das ist für die Richtung seiner Auslegung bezeichnend, daß er in die Stelle einen Gegensatz hineintrug: Paulus sei ihr Schuldner, nicht weil sie weise und unverständig sind, sondern obschon sie es seien. Er dachte nur an den Streit der Menschen gegen Paulus, nicht daran, daß er mit ihnen sowohl durch das, was sie hatten, als durch das, was ihnen fehlte, verbunden war.

[1]) Die Vernunft kommt nur 12, 1 im „vernünftigen Gottesdienst" für *λογικὴ λατρεία* ans Licht. Luther fühlte, daß Paulus mit der Unterscheidung zwischen der Vernunft und dem Fleisch eine Berührung zwischen seinem Gedanken und der griechischen Überlieferung hergestellt hat. Darum wurde ihm, seit er im Aristotelismus einen Verderber der Kirche erkannt hatte, die „Vernunft" bei Paulus anstößig und die Hitze der Polemik ließ die ruhige Beobachtung noch nicht zu, daß sich Paulus mit siegshafter Überlegenheit für das phantastische Element in der griechischen Vernunftlehre verschlossen hat. Denn er weiß nichts von jener Vernunft, die für sich abseits von den anderen seelischen Vorgängen existieren und in allen als die eine und selbe aus sich selbst ihre Gebilde produzieren soll. Wenn er von der dem göttlichen Gesetz dienstbaren Vernunft und von ihrer Erneuerung sprach, durch die wir uns selbst verändern und uns von dieser Welt trennen, so gibt er den konkreten, durch die Einheit des Bewußtseins miteinander verbundenen Gebilden unsres Denkvermögens einen einheitlichen Namen. Unser *νοῦς* besteht bei Paulus aus unseren *νοήματα*. Indem Luther für den *νοῦς* „Gemüt" und „Sinn" einsetzte, schloß er sich an den affectus der augustinischen Psychologie an, die mit affectus im Gegensatz zu der aus sich selbst schaffenden und sich selbst regierenden ratio auf die Begehrungen und Empfindungen hinwies, die unabhängig von unsrem Willen in uns hervortreten. Durch die Beseitigung des *νοῦς* zugunsten des affectus wurde aber die Bedeutung verkürzt, die unsrer bewußten Denkarbeit zukommt, die bei Paulus durch das, was er von der Vernunft sagt, zur vollen Anerkennung gelangt. Luther hat aber den Erfolg seines wohlbegründeten Kampfs gegen die ratio gerade dadurch geschwächt, daß er ihr ihren Anteil am religiösen Vorgang zu nehmen versuchte. Hier ausgewiesen beherrschte sie nur um

Urteil des Paulus hatte Gott Israel von den Völkern getrennt und nicht die Völker, sondern einzig Israel unter das Gesetz gestellt. Wie kann es aber einen Menschen geben, der dem göttlichen Gesetz nicht unterworfen wäre? Somit stehen auch die Heiden unter dem Gesetz, nämlich dem der Natur, das mit dem Liebesgebot Moses und Jesu identisch sei.[1]) Da die

---

o sicherer den ganzen natürlichen Lebensinhalt. Bei der Auslegung des Römerbriefs zeigt sich dies in 2, 15, wo sich das „Herz", in das das Werk des Gesetzes hineingeschrieben wird, in die Vernunft verwandelt, die das Gesetz der Natur besitzen soll. Daraus ergab sich der Satz Melanchthons disp. Eingang, daß über die politische Gerechtigkeit die Vernunft entscheide, womit ihr die ganze Praxis sowohl des Volks als der Einzelnen überantwortet war.

[1]) Schol. 2, 12 S. 37: „Das ganze überlieferte Gesetz ist nichts anderes als dieses natürliche Gesetz, das keinem unbekannt sein kann, und deshalb ist keiner entschuldbar." Es schädigte die Auslegung, daß die von Paulus gebrauchte Formel *φύσει* 2, 14 die Exegeten an den antiken *νόμος τῆς φύσεως* erinnerte und diesem Gedanken scheinbar die apostolische Autorität verlieh. Paulus sprach zwar von der Wahrheit, durch die Gott für alle wahrnehmbar sei 1, 18—20, und die auch das von Gott als gerecht Festgesetzte, *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ*, ihnen bekannt mache, 1, 32; aber die Formeln „Wahrheit" und „Gesetz" decken sich in ihrem Inhalt nicht, wie 2, 20 zeigt, wo die Wahrheit durch das Gesetz die „Form" bekommt. Die antike Vorstellung, nach der „das Gesetz der Natur" das Verhalten der Menschen mit zwingender Gewalt hervorbringt, hat Paulus mit dem Satz „Sie sind sich selbst das Gesetz" ausdrücklich abgelehnt. Freilich handeln die, die von Natur das vom Gesetz Verlangte tun, nicht mit einem von ihnen selbst erworbenen, sondern mit einem in sie hineingesetzten Wissen und nicht mit einer lediglich aus ihnen stammenden, sondern mit einer ihnen gegebenen Begehrung, so daß das, was ihnen die „Natur" verschafft, neben die besondere Begnadigung Israels gestellt werden kann. Paulus machte aber nicht die Natur, sondern den Menschen zum Gesetzgeber für sich selbst. Das „Gesetz der Natur" stammte aus demjenigen Gedankengang, der einzig aus der Natur für den Gottesgedanken den Inhalt gewinnt und darum „Natur" als gleichbedeutend mit Gott gebraucht. Unter den zeitgenössischen Auslegern war Sadolet zu 7, 14 auf dem richtigen Weg, als er bestritt, daß Paulus vom „natürlichen Gesetz" rede; „das Gesetz der Natur bezog nichts auf Gott, sondern stellt nur die Vereinigung zwischen den Menschen her und läßt ihnen frei, was die alle vereinende Sozietät nicht stört." Mel. bekämpfte freilich die irreligiöse Fassung des Naturgesetzes lebhaft und vertrat seinen Ursprung aus Gott, wie er auch die politische Ordnung

Gerechtigkeit den an Christus Glaubenden gehört, die Schrift aber auch den altteſtamentlichen Frommen die Gerechtigkeit zuſpricht, ſo waren auch ſie an Christus Glaubende.[1]) Hier verließ Luther die Bahn des Paulus nicht ſchon damit, daß er ſagte, auch die altteſtamentlichen Frommen ſeien durch Christus erlöſt und gerechtfertigt, wohl aber dadurch, daß er den Satz, daß das, was durch den Glauben entſtehe, durch Christus entſtehe, auch umkehrte und ſchloß, daß das, was durch Christus entſtehe, durch den Glauben entſtehe. Die Verwandlung der Gebundenheit des Glaubens an den Christus in die Gebundenheit des Christus an den Glauben war nicht mehr pauliniſch, ſondern ein Reſt aus dem vorreformatoriſchen Glaubensgeſetz. Da die an Jeſus Glaubenden die Geretteten ſind, wird folglich jenſeits der Kirche niemand ſelig. Darum ſind die, die auf die Befreiung der Kinder Gottes warten, nicht Menſchen, ſondern der Himmel und die Erde.[2]) Da dieſelbe Wahrheit für alle

---

als Beweis für Gottes Wirken verwendet, Mel.[2] 1, 20 S. 567, und Bull. ſagt 2, 14: „Was iſt die Natur anderes als die ununterbrochene Wirkung und Anordnung Gottes? Wenn es etwas Gerechtes im Geſetz der Natur gibt, ſo kommt es von Gott.“ Solche Erklärungen konnten aber nicht verhindern, daß „das Geſetz der Natur“ unvermerkt zu einer ſelbſtändigen Hypoſtaſe wurde.

[1]) Gl. 13, 11: „Der Apoſtel nennt auch das alte Geſetz einen Stand des Glaubens,“ status fidei. Die Gleichwertung der Überzeugung, daß der Christus kommen werde, mit der, daß er gekommen ſei, war nur dadurch möglich, daß die intellektualiſtiſche Faſſung des Glaubens weiterlebte.

[2]) Schol. 8, 20, S. 200: Luther weiß, daß viele, plurimi, unter der Kreatur den Menſchen verſtehen. Zu dieſen vielen gehörte Auguſtin, ſo dann die mittelalterliche Deutung, die bei 8, 19—21 an die Heiligen, die ſich nach dem ewigen Leben ſehnen, bei 8, 22 an alle Menſchen und bei 8, 23 an die Apoſtel dachte. Luther fand nicht in creatura, ſondern in vanitas die Bezeichnung des Menſchen; daß der Himmel und die Erde dem nichtigen und ſündigenden Menſchen dienen müſſen, das ſei ihre Not. Nicht dieſe Deutung von *ματαιότης*, wohl aber dieſe Erklärung des Seufzens der Kreatur ging auf Mel., Bug. und Major über. Bull. wiederholte die vorlutheriſche Deutung. Calv. dachte vielleicht unter dem Einfluß

hilt, so hat die Gemeinde nur für Starke Raum, und die Schwachen gehen verloren, wenn nicht auch sie stark werden.[1]) Hier wurde überall der von Paulus aufgezeigte Reichtum des göttlichen Wirkens und die ihm entsprechende Verschiedenheit der menschlichen Zustände durch die Einheitlichkeit einer Formel zerstört, die alles in die Enge des einen Syllogismus hineindrängte.

Ob es gelang, die Kirche zur Buße zu führen und sie ihr so zu geben, daß das Böse nicht nur sichtbar gemacht, geschändet und gehaßt, sondern überwunden wurde, das hing wesentlich davon ab, wie Luther die dem Glauben gegebene Macht zu zeigen vermochte. Für den Ausgang seines Kampfs, für die Übertragung seines Glaubens und seiner Buße auf andere, war dies ungleich wichtiger als der Syllogismus, der die Notwendigkeit des Glaubens bewies. Mit herrlicher Deutlichkeit erschien die Macht des Glaubens an Luther in der Wahrhaftigkeit, mit der er jede selbstische Begehrung zertrat, und in der Tapferkeit, mit der er das Kreuz als heilsam begrüßte. Zur Überwindung des Bösen, nicht nur zur Erkenntnis der Sünde und zum Erleiden des Übels, führt uns der Glaube aber erst dann, wenn sich das göttliche Wirken mit ihm vereint. Luther ließ sich von Paulus sagen, daß dies dadurch geschieht, daß Gott dem Glaubenden

---

des Erasmus, der die beständige Wiederholung der Typen als ein vereiteltes Ringen nach Unsterblichkeit deutete, an die gesamte Natur, die sich mit einem geheimen Instinkt nach der Verklärung sehne. Mart. verband den Hinweis auf die Störungen in der Natur, durch die sie an dem auf den Menschen liegenden Fluch beteiligt sei, mit der Erklärung Luthers. Allen diesen Deutungen steht es als Gewißheit fest, daß Paulus für die jenseits der Kirche lebenden Menschen keine Verheißung gehabt habe.

[1]) Siehe S. 79.

II.

die Gerechtigkeit

zuerkennt. Mit diesem Satz war die Gerechtigkeit ebenso voll- ständig von der Reihe der Tugenden getrennt wie der Glaube. Sie entsteht nun nicht mehr wie in der aristotelischen Ethik als die Leistung des menschlichen Willens, nicht als das Ergebnis des menschlichen Wirkens, sondern durch Gottes Verhalten gegen uns, durch das uns Gott seine Gnade gewährt. Damit, daß Luther sich so als den Glaubenden bewährte, daß er seine Gerechtigkeit in das setzte, was Gott für uns will und tut, einigte er sich wieder mit Paulus, und da sein Gottesbewußtsein wie das des Paulus in Gott den Wirker sieht, der unser unsren Zustand bereitet, so faßt auch er wie Paulus die göttliche Gerechtigkeit als schöpferische Macht auf, die die Gerechtigkeit denen gibt, denen er sie geben will.

Er eignete sich darum den Satz Augustins an, daß die göttliche Gerechtigkeit darin bestehe, daß sie rechtfertige. Indem Luther mit dieser Erklärung die Definition der Gerechtigkeit aus den Aussagen des Briefs holte, besaß sein Verfahren unerschütterliches exegetisches Recht.[1]) Nur dann konnten sie

[1]) Die Hinübernahme des coram deo aus 3, 20 in 1, 17 steht schon 1516 bei Luther fest und vollzog sich ohne weitere exegetische Überlegungen, da ihn der Gedanke völlig bestimmte, daß das göttliche Urteil über unser Verhältnis zu Gott entscheide. Darum zeigt uns die Erkenntnis dessen, was vor Gott gültig ist, sofort auch das, was durch sein Wirken geschieht. Bei jedem Ausleger folgte die Fassung des Genitivs unvermeidlich seiner Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit. Bestimmt ihn der Gedanke, daß sie sich im göttlichen Gebot zeige, so ist „die Gerechtigkeit Gottes" die von Gott gebotene; so hat Erasmus justitia dei durch den Gegensatz justitia Moysi erläutert; die Gerechtigkeit Moses ist die von Mose gebotene, die Gottes die von Gott gebotene. Wird Gott als der Wirkende und Gebende angeschaut, dann ist „seine Gerechtigkeit" die von ihm gegebene; so Augustin und mit ihm Luther. Wird sein Wille von seinem uns schon jetzt berührenden Wirken unterschieden, dann ist „seine Gerechtigkeit" die von

Einwände gegen seine Definition ergeben, wenn es fraglich wurde, ob seine Auslegung von 1, 17 den ganzen Inhalt des Briefs in sich aufgenommen habe, ob sich die Rechtfertigung, wie er sie beschrieb, mit dem vollständig deckte, was Paulus die Rechtfertigung der Menschheit genannt hatte.

Mit Paulus empfängt er die Gerechtigkeit durch die Botschaft, die ihm den Christus zeigt.[1]) Darin bestand Luthers

---

ihm uns angerechnete, so Luther im Unterschied von Augustin. Aus dem coram deo holte Luther den Gegensatz heraus: nicht vor den Menschen, auch nicht vor uns selbst. Im Zug des paulinischen Gedankens lag diese Antithese nicht, da bei Paulus das göttliche Urteil mit seiner alles bestimmenden Macht alle unsre Beziehungen ordnet, so daß uns mit dem Recht vor Gott auch das Recht vor den Menschen und aller Kreatur verliehen ist, 8, 33—39. Luther war dieser Gegensatz deshalb teuer, weil er das Zusammensein von Sünde und Gerechtigkeit in unsrem Zustand zuließ und die eigensüchtige Gerechtigkeit, die das Lob des Menschen nicht entbehren kann, abwies. Diese Deutung des coram deo ging auch auf seine Schüler über; sie stärkte die Trennung der justitia dei von der justitia politica.

[1]) Die Erwägung, ob nicht *ἐν αὐτῷ* 1, 17 auf *παντὶ τῷ πιστεύοντι* 3, 16 zurückgehe, verschwindet aus der Auslegung Luthers und seiner Schüler ganz, während z. B. Dion. Karth. die Frage offen ließ. Da unsere Rechtfertigung das mit Christus in Gott für uns verborgene Geheimnis ist, so besteht ihre Offenbarung in der Verkündigung des Evangeliums. Nun kam aber sofort ans Licht, daß der Gedanke des Paulus noch nicht ganz gefaßt war. Denn mit dieser Deutung verlor *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* die Verständlichkeit. Luther fand die gegen Markion gerichtete Deutung (Tert. Klem. Alex. Orig.) „aus dem Glauben der Väter des alten Gesetzes zum Glauben des neuen Gesetzes" erträglich, die er auch Gl. 13, 11 verwendete. Er kritisiert sie aber durch den schlagenden Einwand: non vivit justus ex fide praeteritorum. Er fühlt den Worten ab, daß sie sagen wollen, quod justitia dei sit ex fide totaliter, konnte sich aber die Antithese zwischen dem kausalen *ἐκ* und dem teleologischen *εἰς* nicht verdeutlichen, da das *ἐκ* den Anschluß an *ἀποκαλύπτεται* nicht erträgt, wenn es bedeuten soll, daß unsere Rechtfertigung im Evangelium gelehrt werde. Darum dachte Luther an das Wachstum des Glaubens, daran, daß auch der wachsende Glaube immer Glaube bleibe und nie in das Schauen übergehe. Die Deutung der Formel auf das Wachstum des Glaubens fand Verbreitung trotz der Kritik Oekol. 1, 17, der einwandte, es komme hier nicht darauf an, ob unser Glaube kräftig oder lau sei; der Glaube sei immer unsere

großes Erlebnis, daß er schon im Empfang des göttlichen Worts die volle Gewißheit und die dankbare Ruhe gewonnen hatte. Nichts als das göttliche Wort begehrte er, das ihm den gnädigen Ruf Gottes zuträgt, und ruhte im Wort mit einer es sich völlig aneignenden Bejahung. Somit bereitet uns nicht ein göttliches Wirken, sondern ein göttlicher Gedanke, ein *λογισμός* Gottes, die Rechtfertigung, und Luther blieb bei Augustins Satz, daß aus dem Glauben die Hoffnung, nicht die res, sondern die spes entstehe. Durch den Gewinn der Hoffnung aus dem Glauben, durch die Schätzung des Worts als der rettenden Kraft Gottes, durch die Würdigung des göttlichen Gedankens als der Macht, die unser Verhältnis zu Gott bestimmt, hat sich Luther zu Paulus gestellt.

Während wir in uns das Unrecht der Eigenliebe finden, zeigt uns das Evangelium in dem von der Gnade gesendeten Sohn Gottes den Einen, der gerecht ist, und seine Sohnschaft

---

Gerechtigkeit, auch wenn er so klein wie ein Senfkorn sei. Mel.[3] S. 82[2] nannte dennoch diese Deutung die vulgaris enarratio und wünschte, daß wir mit ihr zufrieden seien. Seit aber 1, 18 nicht mehr mit Luther auf die evangelische Predigt, sondern auf die Versichtbarung des göttlichen Zorns im Zustand der Völker bezogen wurde, zog diese Deutung auch die von 1, 17 nach sich. Bug. 1, 17 patefit in cordibus nostris. Butz 1, 17: „Da, wo dem Evangelium Glauben erwiesen und so die ganze Zuversicht auf den Herrn Christus gerichtet ist, fangen die Menschen an, die Gerechtigkeit Gottes, die sie rechtfertigt und selig macht, zu erkennen und zu erfahren." Von der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in unsre Herzen ging Musk. zum Gedanken über, daß sich die Gerechtigkeit auch in erneuerten Handeln der Christenheit offenbare. Die Bewegung der Auslegung führte sie nach der einen Seite zu Paulus hin, nach der anderen von ihm weg, hin zu ihm, weil die Enge der bloß psychologischen Betrachtung durchbrochen wurde, weg von ihm, weil sich wieder der Gedanke nähert, daß unser Verhalten die Gerechtigkeit Gottes offenbare. Bei Paulus offenbart nicht der Mensch Gottes Gerechtigkeit, sondern Gott selbst offenbart sie am Menschen. Daß Luther dies kräftig empfand, verband seinen Satz, daß das Dasein des Evangeliums die Enthüllung der Gerechtigkeit sei, mit dem Brief.

Gottes bewirkt, daß er uns die Gerechtigkeit nicht nur an einem Gehorsam gegen den Vater zeigt, sondern sie auf uns überträgt. Wir werden also dadurch gerechtfertigt, daß uns Gott die Gerechtigkeit Jesu anrechnet. Luther meinte, da ihm der lateinische Text den griechischen bedeckte, Paulus habe das selbst 5, 18 gesagt,[1]) und sein Gedanke blieb deshalb mit dem des Paulus verwandt, weil Paulus die Gemeinschaft Jesu mit den Glaubenden als vollständig beschrieben hat, so daß sie alles umfaßt, was Christus hat, und seinen ganzen Besitz für sie wirksam macht. Luther sah aber auf das, was Jesus ist, Paulus auf das, was er tat, Luther auf das, was er im Verhältnis zum Vater ist, dem er für uns seinen Gehorsam darbringt, Paulus auf das, was er uns als der für uns Gestorbene und Auferstandene bereitet hat. Vor Luthers Blick steht die Person Jesu in ihrer der Tat nicht bedürftigen Vollkommenheit, vor dem Blick des Paulus, der handelnde Gott, der sich im wirkenden und herrschenden Christus an uns offenbart.[2]) Dieser Unterschied gab der göttlichen Gerechtigkeit einen verschiedenen

---

[1]) Auch Mel.[3] 3, 21, S. 862 legte 5, 18 noch wie Luther aus. Dagegen hat Calvin daran erinnert, daß *δικαίωμα* nicht gleich *δικαιοσύνη* sei, wobei er an *ἑνὸς δικαίωμα*, nicht an *ἓν δικαίωμα* dachte. Seine Anmerkung, daß Jesus nicht für sich privatim gerecht gewesen sei, sondern mit der ihm gewährten Gabe (der Gerechtigkeit) die Gläubigen reich mache, entfernt sich aber von Luther nur wenig; denn sie behält die Abtrennung des *δικαίωμα* vom Kreuz Jesu bei. Folgerichtig mußte er die Ausdehnung der Rechtfertigung auf „alle" ablehnen. Bei Musk. steht neben der Rechtfertigung, mit der wir durch Christus gerechtfertigt werden, wieder die Christus selbst eignende Gerechtigkeit.

[2]) 5, 15 *ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου.* Gl.: „In der Gnade, in der er selbst Gott angenehm ist." Bei Luther empfängt Jesus die Gnade Gottes; bei Paulus wendet er seine Gnade uns zu. Bug. folgt Luther. Schol. 4, 25 S. 129: Durch seinen Tod satisfecit pro peccato; durch seine Auferstehung contulit nobis justitiam. Da, wo bei Paulus die Rechtfertigung stand, steht bei Luther die Genugtuung. Als der Genugtuende handelt aber Jesus in Richtung auf Gott, während durch die Rechtfertigung Gott sein Verhältnis zu uns bestimmt.

Inhalt und dem von ihr hervorgebrachten Glauben ein ver-
schiedenes Ziel.

Der Einigung des Glaubens mit der Buße entspricht, daß
sich die Gerechtigkeit bei Luther wie bei Paulus nicht nur
gegen die menschliche Not wendet, sondern ihren Gegensatz im
Unrecht hat und sich in der Beseitigung des Bösen offenbart.
Sie ist in Jesus deshalb sichtbar, weil er uns durch das Er-
leiden des Tods die Vergebung erwarb. Fand Luther bei
Paulus unsre Rechtfertigung mit dem Kreuz und Blut des
Christus verbunden, so ging er ohne Zaudern in der Weise mit,
daß er die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit als eins
mit dem unsre Schuld deckenden Tod Jesu und folgerichtig
unsre Rechtfertigung als eins mit der Vergebung unsrer Sünden
faßt. Sein auf Gott gerichtetes Verlangen begehrt nach der
Beseitigung dessen, was uns von Gott trennt, und findet in der
Überordnung seiner Gnade über jede Gabe, die unsren eigenen
Lebensstand steigern und uns selbst beglücken würde, ihren
reinen Ausdruck.

Luther stand auch damit bei Paulus. Er hatte das wieder
erreicht, was Paulus die *ἀπολύτρωσις* 3, 24 genannt hat.
Paulus sah aber in ihr den unsre Rechtfertigung bewirkenden
Vorgang und stellte dadurch die Rechtfertigung noch über sich
empor. Denn er dachte bei der Offenbarung der göttlichen
Gerechtigkeit nicht nur an einen abwehrenden Zweck, nicht nur
an das Verschwinden des Bösen und seiner Folgen, und sah
nicht nur auf die Vergangenheit zurück, von deren zerstörenden
Wirkungen unsere Gegenwart abgelöst werden muß, sondern
fand in Christus die Verwirklichung des positiven göttlichen
Willens, die uns zu unserem Ziel erhebt. Wie soll das Ver-
werfliche verschwinden, wenn nicht das entsteht, was der göt-
liche Wille will, wie die Störung der Gemeinschaft aufgehoben
werden, ohne daß sie in vertiefter Vollständigkeit erneuert wird?

)on der verderbenden Macht unsrer Vergangenheit werden wir ur dadurch befreit, daß in unsere Gegenwart die Zeugungs- raft für eine neue Zukunft hineingesenkt wird. Die Linie, uf der sich die Auslegung und der Brief berühren, behält also renge Einheitlichkeit. Wie Luther im Glauben das Vermögen ur Reue und zum Leiden gewann, so sah er in Christus den, er durch seine Liebe für uns litt und uns vergab.[1]) Auch)aulus erhielt seinen Glauben durch Jesu Kreuz und trat in en Anteil an Gott dadurch ein, daß an der das Kreuz schaffen- en Gnade Gottes die Schuld der Menschheit verging. Er sah Jesus aber dazu sterben, damit er lebe, deshalb der Sünde erben, damit er für Gott lebe, und er lebt dadurch für Gott, aß er uns regiert. Darum sah er die göttliche Gerechtigkeit icht einzig im Ausgang Jesu, sondern in seinem gesamten Werk, in seiner ganzen Herrschaft, und beschränkte ihre Wir- ung nicht auf die Aufhebung der Schuld, da die Vergebung rst dann für uns vorhanden und wirksam ist, wenn sie ihr ositives Ziel erreicht und zwischen Gott und dem Menschen, amit aber auch zwischen uns Menschen die von Gott gewollte)emeinschaft herstellt.

Luthers Auslegung bekam hier ihre Begrenzung durch as, was ihm die kirchliche Frömmigkeit zutrug. Sie sah auf as Kruzifix und sah dort mit Anselm den, der den Verschuldeten ie Möglichkeit der Begnadigung erwarb. Daraus, daß für Luther ie kirchliche Darstellung des Todes Jesu und die paulinische

[1]) In der Vorrede zum deutschen Brief sagt Luther, daß das vom lauben uns gegebene Verhältnis zu Gott das Merkmal der Gerechtigkeit eshalb an sich habe, weil dadurch sowohl Gott als der Mensch das er- alten, was ihnen zukommt. Gott erhält seine Ehre und der Mensch urch die Dienste, die wir ihm nun leisten, das, was ihm gebührt. Aber e Richtigstellung unsrer Beziehungen zu Gott und zur Welt wird als n Nebenerfolg dem entscheidenden Erlebnis, der Vergebung der Sünden, ntergeordnet.

Botschaft vom gekreuzigten Christus ohne Sonderung zusammenfielen, wuchs ihm beides zu, das Verständnis des Paulus, da die kirchliche Versöhnungslehre aus ihm entstanden war, und der Zwang, der seine Gerechtigkeitslehre von der des Briefs entfernte. Da, wo die kirchliche Unterweisung Luther noch Befriedigung verschaffte, kam die exegetische Arbeit noch nicht in Gang; sie schritt dagegen voran, wo er sich am Verfahren der Kirche stieß. Gegen das, was sie der Sünde gegenüber tat, lehnte er sich auf, verwarf ihre eigensüchtige Liebe als Befleckung und schied sich von ihrem glaubenslosen Schwanken zwischen Hoffart und Angst; dagegen hing er an der Weise, wie sie den Sohn Gottes und sein Kreuz beschrieb, gläubig. Darum richtete er seine exegetische Arbeit auf die Worte des Briefs über die Sünde, nicht auf seine Aussagen über den Christus und die in ihm geschehene Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit.

Der Notwendigkeit, zur Negation die ihr entsprechende Position zu fügen und bei der Vergebung zugleich an die Wiederherstellung der gebrochenen Gemeinschaft zu denken, gehorchte Luther dadurch, daß er im Glauben nicht nur das Mittel, sondern das Ziel der göttlichen Gnade sah. War der Glaube nicht deshalb unsere Gerechtigkeit, weil uns mit ihm die Verbundenheit mit Gott so geschenkt ist, daß sie für unser Bewußtsein wahrnehmbar, für unsere Empfindung vorhanden und in unserem Willen wirksam ist? Dieses Verharren im Glauben trennte Luther von Paulus nicht. Denn auch bei Paulus hat die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Bewirkung des Glaubens ihr Ziel, 1, 17. Aber der Satz des Paulus war damit noch nicht vollständig wiederholt. Weil das Werk des Christus in der Menschheit nicht einzig in der Begründung des Glaubens besteht, wird der Glaube bei Paulus wieder zum Mittel, durch das sich die Herrschaft des Christus als Gerechtigkeit schaffend erweist.

Bildet der Glaube das letzte Ziel, zu dem uns Christus führt, dann besteht unser Anteil an der Gerechtigkeit in unsrer Bitte um die Rechtfertigung. Denn die Erscheinung des Glaubens ist die Bitte und zum Empfangen führt uns der Glaube dadurch, daß er die Bitte in uns bewirkt. So hatte Augustin den Übergang vom Glauben zum Empfang der Gerechtigkeit gefaßt und Luther schloß sich ihm an. Daran, daß der Brief keine Anleitung zur Bitte um die Vergebung enthielt entstand für Luther kein Befremden, weil das Unser Vater sie gibt und das Wort Jesu als der Kanon verwendet wird, nach dem Paulus auszulegen sei. Bei Paulus ist aber unsere Rechtfertigung durch den Tod des Christus vollzogen, somit offenbar, und deshalb wird sie geglaubt und nicht erst erbeten. Luther legte sie dagegen mit Augustin in die Lebensgeschichte des Einzelnen und dadurch wird sie zum Geheimnis, das sich erst in der Zukunft enthüllen kann, auf das wir aber mit Zuversicht hoffen, weil wir darum bitten und wissen, daß wir nicht vergeblich bitten.[1])

Beim negativen Werk der Gerechtigkeit, bei der Beseitigung der Strafe, die uns von Gott scheidet, verweilte Luthers Bitte deshalb, weil ihn nur der inwendige Zustand der einzelnen Seele, die in ihrer Sündhaftigkeit hilflos geworden ist, zur Frage trieb, wie sich Gott an ihr als der Gerechte offenbare und sie seiner Gerechtigkeit untertan mache. Das Gebet des Paulus begehrte dagegen dankend und bittend das Hervortreten der göttlichen Gerechtigkeit im ganzen menschlichen Zustand, weil er auf das universale Ziel des Christus sah, in dem das

[1]) Nachdem 1, 17 auf die Predigt der Rechtfertigung beschränkt war, war die Bitte um sie das notwendige Zwischenglied, das von der Verheißung zum Empfang des Verheißenen hinüberführt. Bei der Beschreibung der Entstehung des Glaubens hat auch Paulus 10, 14 zwischen ihn und den Empfang der Errettung die Anrufung gestellt.

Werk der göttlichen Gnade seine die Welt umspannende Größe erlangt.

Darum zeigt uns Gott bei Paulus seine Gerechtigkeit dadurch, daß der Christus sich an uns als der Geber des Geistes erweist. Mit den Aussagen über die Wirksamkeit des Geistes vollendet sich die paulinische Rechtfertigungslehre. Auch Luther traute dem Wort und schon dem bloßen Wort nach der Anleitung des Paulus deshalb, weil sich mit ihm das Wirken des Geistes vereint, und das Bewußtsein, dieses im Glauben zu erfahren, gab ihm die unüberwindliche Stärke und die unzerstörbare Freude. Er machte wieder, wie es Paulus getan hatte, aus der Botschaft vom „geistlichen Menschen" das allen gesagte Evangelium, weil alle den Geist bedürfen, da alle ohne den Glauben Sünder sind, und alle, die glauben, ihn empfangen haben, weil der Anblick der Gnade Gottes, der ihr unseren Willen unterwirft, das Werk des Geistes ist.

Während aber deshalb bei Paulus aus der Lehre von der Gerechtigkeit die Anbietung des Lebens wurde, weil uns mit dem Geist das Leben gegeben ist,[1]) eignete Luther sich diesen für den Brief wesentlichen Satz nur zaghaft an. Er blieb dabei, daß der Tod nur dadurch überwunden werde, daß wir ihn erleiden, und legte die Befreiung vom Tod ausschließlich in die Zukunft hinaus. Jetzt ist das gewollte, aktive Sterben, die „Tötung des Fleisches", unsere Pflicht, und die Überwindung des Todes gibt uns das Evangelium jetzt dadurch, daß es uns

[1]) Nachdem schon im Thema, 1, 17, das Leben als die Gabe des Christus genannt war, die mit unsrer Einsetzung in die Gerechtigkeit verbunden sei, halten die folgenden Ausführungen des Briefs dieses Ziel fest; 5, 12—21 beschreibt den Christus, der die Gerechtigkeit für alle herstellt, zugleich als den Schöpfer des Lebens für alle; K. 6 verbindet mit dem Anteil an seinem Tod auch die Teilnahme an seiner Auferstehung, die uns „die Neuheit des Lebens" verleiht, und 8, 2—13 zeigt das Werk des Geistes im Gegensatz zum Gesetz des Todes darin auf, daß er uns das Leben gibt.

die Sehnsucht nach dem Sterben schenkt, weil uns der Tod von der verwerflichen Begehrung befreit und zur reinen Liebe Gottes gelangen läßt.[1])

Darin blieb Luther mit Paulus einig, daß er das Ziel des christlichen Strebens, somit den positiven Inhalt der von Gott uns zugedachten Gerechtigkeit über das uns jetzt verliehene Lebensmaß erhob und der evangelischen Ethik die überirdische Richtung gab. In der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus erhob sich Paulus über alle Begehrungen, die uns der Leib und die Natur zutragen, und „war nicht im Fleisch". Bei Luther stand aber wie überall in der Kirche an der Stelle der Herrschaft des Christus über die Menschheit die ins Jenseits verlegte Unsterblichkeit, die im Ende des uns jetzt gegebenen Lebens die Voraussetzung hat.[2])

---

[1]) Schol. 3, 21§ S. 94: „Wenn nicht die Reste der Sünde in uns wären und wir Gott rein suchten, so würde der Mensch sofort aufgelöst und die Seele flöge weg zu Gott. Weil sie aber nicht wegfliegt, ist das das Zeichen, daß sie noch am Leim des Fleisches hängt, bis sie durch die Gnade Gottes befreit wird, was im Tode zu erwarten ist." Schol. 3, 21 S. 96: „Wenn wir beten, daß die Gerechtigkeit vollendet und die Sünde weggenommen werde, so bitten wir zugleich, daß er dieses Leben beende." Schol. 6, 3 S. 152: „Der Herr haßt den Leib der Sünde und bereitet seine Umbildung in einen anderen Leib vor. Darum befiehlt er auch uns, ihn zu hassen, zu zerstören, zu ertöten und um den Ausgang aus ihm zu bitten und daß sein Reich komme." Das paulinische: „ob wir leben, ob wir sterben" und „der Geist ist Leben" war mit der den Tod begehrenden Bitte nicht erreicht.

[2]) Luthers Deutung von 13, 11. 12 blieb mit Faber und Erasmus darin einstimmig, daß alle die eschatologische Bedeutung der Stelle verkennen; die Nacht sei durch das Evangelium vergangen. So bleibt es auch bei Bull. wie bei Dion. Karth. Calvin sah, daß Paulus vom Kommenden spricht. Dennoch blieben Mel.[3] S. 1022 und Major bei der alten Deutung. Musk. stellte die eschatologische Deutung ohne Entscheidung zur Wahl neben die Luthers. Das steht damit in Zusammenhang, daß die Auslegung über die Formel *ὁ αἰὼν οὗτος* leicht hinwegkam und die Wucht nicht mehr spürte, die sie für Paulus besaß. In 12, 2 wiederholt Luthers Glosse nur die formale Bemerkung Augustins, gemeint seien „die Menschen dieser Zeit"; ein Scholion fehlt; vgl. Gal. 1, 4. In 5, 9. 10 dachte Luther

Dieser Unterschied erscheint in der Beurteilung des Leibes wieder. Die Gerechtigkeit und das Leben zeigen sich bei Paulus in der veränderten Beziehung, in die wir zu unsrem Leib gebracht sind. Weil er unser Wollen knechtet und zum Bösen zieht, hat Gott seine Gerechtigkeit an ihm dadurch geoffenbart, daß er ihn mit Christus in den Tod gegeben hat; deshalb wird er nun durch das Kreuz des Christus und die Kraft des Geistes zur Waffe der Gerechtigkeit und zum Opfer, mit dem wir unseren Gottesdienst vollbringen, 6, 13; 12, 1. Die dualistische Anthropologie und die asketische Ethik der Kirche verhinderten aber das Verständnis dieser Sätze und auch Luther kam vom augustinischen Spiritualismus nicht los, der einzig auf das, was die „Seele" erlebt, achtet. Daneben bleibt der Gebrauch unsres Leibs etwas Äußerliches und Geringes, was neben der Wichtigkeit der seelischen Vorgänge zurückstehen müsse, und es wird nicht deutlich empfunden, daß die Regel, die unser Verhältnis zum Leib ordnet, zugleich unsren gesamten Anteil an der Natur bestimmt.[1])

---

an die Befreiung vom ewigen Tod, bleibt aber bei der individuellen Eschatologie stehen und läßt den Satz ohne Scholion. Mel.[2] S. 620 tröstet sich mit der Stelle über die auswendigen und inwendigen Nöte der Gegenwart. Auch Bull. und Musk. empfanden ihre eschatologische Bedeutung nicht.

[1]) Die Beschränkung des sittlichen Kampfs auf die Abwehr des erotischen Verlangens hatte Luther schon 1516 überwunden, wenn er auch noch zu 6, 19 das priesterliche Gelübde über die für alle gültige Moral stellte. Für sein Auge verheerte die Verderbnis, gegen die er sich wendet, das ganze inwendige Leben und die Rettung von ihr wird nur durch den zentralen Akt erlangt, mit dem sich die Seele gläubig Gott ergibt. Das hatte zur Folge, daß er die Formel „Fleisch" vom Leib ablöste und auf den ganzen inwendigen Vorgang ausdehnte. Zu 6, 6 befreite er sich zwar von der allegorischen Deutung, die er bei Lyra fand, daß mit dem Leib cumulus totus malorum operum gemeint sei; Paulus rede vom Leib; aber die Frage, wann und wie der Leib Sünde hervorbringe, blieb für ihn und seine Nachfolger bedeutungslos. Musk. und Mart. geben an, daß der Leib natürliche Begehrungen, die nicht sündlich seien, sondern zur Erhaltung des

Solange dieses Versinken in die Beobachtung und Lenkung der seelischen Zustände anhielt, war die Freiheit, die Paulus als Frucht aus der Herrschaft der Gerechtigkeit gewann, in ihrem Vollmaß noch nicht erreichbar. Die Lösung von der Welt, durch die unsre Berührung mit ihr unsren Anteil an Gott nicht mehr verderben kann, besaß Luther mit großer Kraft. Wie er sich aber im Urteil über das Leben und in der Schätzung des Leibs nicht mit Paulus einigte, so genügte ihm auch für den Verkehr mit der Welt die Formel „Dienst". Damit machte er ein wichtiges Glied der paulinischen Gerechtigkeitslehre für sich und uns lebendig und gab seiner Lehre von der Buße und vom Glauben den einheitlichen Abschluß. Im „Dienst" prägt sich die Bezwingung der selbstischen Begehrung aus, durch die jede Unterwerfung unter die gegebenen Verhältnisse, mögen sie noch so drückend sein, zum Gewinn wird, weil sie den eigen-

---

Lebens dienen, und daneben sündliche Begehrungen erzeuge. Aber jeder Versuch, diesen Unterschied deutlich zu machen und für die als sündlich verworfenen Begehrungen ein Merkmal anzugeben, unterbleibt. Zu 8, 12 streift Musk. nur undeutlich und nebenbei den paulinischen Gedanken, wenn er sagt, carnem pro domino vitae habere, sei das Verwerfliche. So kommt die Auslegung nicht weiter, als Erasmus und Dion. Karth. kamen, die zu 13, 14 den Luxus als sündlich und die „notwendigen" Begehrungen als richtig bezeichnen. Vgl. Mel.[3] S. 1022: „Der Luxus wird verworfen, nicht der notwendige Gebrauch von Speise und Trank." Mit der undeutlichen Unterscheidung von Luxus und Notwendigem war das von Paulus gewollte Ziel verkannt und „das Gesetz der Sünde in unsren Gliedern" nicht ans Licht gestellt. Zu 12, 1 wandte die Bezeichnung des Leibs als unseres Opfers Luthers Blick auf das Leiden hin, obwohl Paulus das Opfer lebendig nennt. Mel.[1] folgt; der Satz rede von der Abtötung des ganzen alten Adam; ebenso Bug. Nach Mel. disp. 12, 1 soll diese Regel das ganze christliche Verhalten umspannen und „das Kreuz und die guten Werke zusammenfassen". Nach Mel.[2] S. 703 besteht die Opferung des Leibs in der Ertötung der sündlichen Affekte und im Ertragen der Nöte. Butz. 12, 1 findet in den Leibern „den ganzen Menschen, wie er von Natur ist". Diese Auflösung des Textes machte es unmöglich, daß der von V. 1 zu V. 2 führende Fortschritt, der zum geheiligten Leib die erneuerte Vernunft fügt, für die Auslegung Bedeutung gewann.

süchtigen Wunsch verneint, und auch das Werk der Liebe bleibt dadurch mit der Buße verbunden und stellt sich nicht als ein Ersatz des Glaubens über oder neben ihn. Aber auch mit der Formel „Dienst" war unser Handeln unter eine negative Regel gestellt, die uns den selbstischen Machtgebrauch verwehrt, und deshalb war mit ihr die Gefahr, die den auf die Schwachheit gerichteten Willen bedroht, noch nicht abgewiesen. Wir wollen es Luther immer danken, daß er uns in herrlicher Klarheit zu sagen vermochte, wie wir den duldenden Willen finden; aber das Geschick der evangelischen Kirche, die oft im Leiden groß, im Handeln dagegen furchtsam und schwach gewesen ist, hat gezeigt, daß uns die positiven Aussagen des Paulus über die Gerechtigkeit zur Leitung unsres Handelns unentbehrlich sind.

Die Fassung der Gerechtigkeit und die der Liebe folgen einander notwendig, da sich Gottes Gerechtigkeit dadurch offenbart, daß sein Geist in uns die Liebe schafft. Darum trat Luther Gottes Liebe gegen uns ausschließlich als Erbarmen entgegen, womit sie wie die Gerechtigkeit als ein abwehrender, negativer Wille beschrieben ist. Wie die göttliche Gerechtigkeit die Schuld aufhebt, so nimmt das göttliche Erbarmen das Verderben von uns weg.[1])

Unsrer Liebe gab Luther mit starkem Verlangen die Richtung auf Gott; er hat aber die Echtheit seiner zu Gott emporstrebenden Liebe dadurch bewiesen, daß er es ihr nie verstattet hat, deshalb, weil sie Gott gehört, den für die anderen heilsamen Dienst zu unterlassen. Als Regel schwebt ihm aber eine solche

[1]) Luther sah 5, 5 in der Beleuchtung, die Augustin dem Vers gegeben hatte, und bezog ihn darum auf unsere Liebe zu Gott. Er begleitete die Stufenfolge, mit der Paulus die Fülle der göttlichen Gnade darstellte, die zur Offenbarnng der Gerechtigkeit die der Herrlichkeit und die der Liebe fügt, noch nicht bis zu ihrem alles krönenden Schluß. Ebenso Bug. Dagegen ging Mel. zum Text hinüber. Bull. stellte beide Deutungen nebeneinander. Musk. bezog ihn auf Gottes Liebe.

Liebe vor, die den Beziehungen, die uns miteinander verbinden, nur deshalb Wert zuschreibt, weil sie die Zeichen unsrer auf Gott gerichteten Liebe sind. Er hieß es unsere Sünde, daß wir uns selbst und die anderen nicht vergessen und das Verlangen, das nach unserem und ihrem Wohl begehrt, durch die auf Gott blickende Liebe nicht verdrängen können.[1])

Das machte den positiven Inhalt des Rechts für die Liebe gleichgültig. Was sie zu tun hat, zeigen ihr die Leiden der Nächsten; sie besteht in der hilfsbereiten Barmherzigkeit, die die Not der anderen mit ihnen trägt. Wenn aber die Einzigkeit und Hoheit Gottes die Entwertung des Menschlichen verlangt, dann wird es unverständlich, wie 1, 17 den Inhalt des Evangeliums aussprechen soll. Nur dann, wenn die Gemeinschaft allen von ihr Umfaßten die Selbständigkeit und Unverletzlichkeit gewährt, offenbart sich Gerechtigkeit in ihr. Es gäbe für sie in unsrem Verhältnis zu Gott keinen Raum, wenn der Mensch vor Gott nichts gälte und nicht durch das, was Gott ihm gibt, ein Eigentum erhielte, das ihm nach Gottes Willen und Recht ein Eigenleben verschafft. Erst damit erhält auch der Satz, daß uns in Christus Gottes Liebe nahe, Sinn; denn die Liebe versieht den, für den sie arbeitet, mit Eigentum.[2])

---

[1]) Schol. 7, 8 S. 177: „Alles, was neben Gott begehrt wird, auch wenn es um Gotteswillen begehrt wird, ist Sünde." Schol. 8, 3 S. 185: „Die Gnade stellt außer Gott keinen anderen Gegenstand vor sich hin, zu dem hin sie getrieben würde und strebte. Ihn allein sieht sie; ihn allein sucht und erstrebt sie in allem und alles andere, was sie zwischen sich und Gott sieht, überspringt sie, als ob sie es nicht sähe, und richtet sich rein auf Gott;" das sei das gerade Herz und der gerade Geist. Mit demselben Gedanken beschrieb Sadolet den geistlichen Willen im Gegensatz zum fleischlichen.

[2]) Der Gerechtigkeit des Menschen gab Luther sofort das Merkmal der Verdammlichkeit; er kann nur durch Auflehnung gegen Gott eine ihm gehörende Gerechtigkeit begehren. Schol. 1, 29 S. 27: „Unrecht, iniquitas, heißt die Sünde der eigenen Gerechtigkeit, die vom törichten Eifer der Frömmigkeit erwählt wird;" dies habe Paulus 10, 2 gesagt. Dort wird

Damit erhält aber nicht nur das, was die Gerechtigkeit von uns für die anderen verlangt, sondern auch unsre Selbsterhaltung in Gott begründete Richtigkeit, während in Luthers Auslegung von 1516 unter dem Einfluß Augustins und der deutschen Mystiker die Abgrenzung der Liebe gegen die Selbstvernichtung noch undeutlich geblieben ist.

Dem Dienst im Verhältnis zum Menschen entsprach bei Luther im Verhältnis zu Gott der Preis des „unterworfenen Willens", voluntas serva. Es war ihm bei seinem starken Gottesbewußtsein unmöglich, den neuen Willen der Liebe so als seinen eigenen zu betrachten, daß er von seinem kausalen Vermögen hervorgerufen wäre. Er ehrt ihn als „geistlich", als im göttlichen Wirken begründet und ihm gegeben. Sein Abscheu vor dem „von uns selbst in uns hervorgelockten Willensakt" verband ihn mit Paulus. Der Kampf für die Freiheit des Willens, zu dem die pharisäische Theologie gelangt war, ergab sich aus ihrem gesetzlichen Motiv zur Abwehr der naturalistischen, astrologischen und epikureischen Deutung des menschlichen Lebens. Weil sie aber dadurch sowohl in den Stolz als in die Angst der Verdienstlehre geriet, überwand sie Paulus dadurch, daß er unseren Anteil an Gott vollständig im schöpferischen Wirken Gottes begründete. Weil er aber den ihn gestaltenden göttlichen Willen als Gnade erfaßte, empfand er die ihm gegebene Liebe

---

aber die Bemühung, die eigene Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen, deshalb zur Ursache des Falls, weil sie mit der Verkennung der Gerechtigkeit Gottes verbunden ist, somit einzig das Recht des Menschen zur Herrschaft bringen will mit Beseitigung des göttlichen Rechts. Und doch war die paulinische Regel „suchen, was des anderen ist", für Luther ein hell leuchtendes, ihn kraftvoll bewegendes Licht. Dann gibt es aber Dinge, die des Menschen sind, die wir ehren, verteidigen und vermehren sollen. Dann will aber auch Gott das, was des Menschen ist, und bewährt damit seine Liebe, daß er uns eine uns gehörende Gerechtigkeit verleiht. Deshalb ist Gottes Gnade Gerechtigkeit, weil sie Gottes Recht in der Herstellung des unsrigen zur Geltung bringt und sichtbar macht.

als seinen eigenen, freien Willen, mit dem er sein ihm gehörendes inwendiges Vermögen selbst wirksam macht.

Auch Augustin hatte nachdrücklich erklärt, daß er die „freie Wahl" durch seine Erwählungslehre aufrichte,[1]) da in der vom Geist uns gegebenen Liebe das ganze Wollen des Menschen auf Gott gerichtet sei; einzig dadurch könne die Not verschwinden, in die uns das Gesetz hinunterstoße, das den Gehorsam nur durch die Furcht und die Hoffnung erzwinge. Ebenso hat Luther eifrig gesagt, daß nur das Werk des Gesetzes „ohne den Willen" geschehe, die geistliche Liebe dagegen ganz frei sei. Er hat freilich mit dem Satz, daß das Werk des Gesetzes erzwungen, ohne Willen und nur „äußerlich" sei, eine Formel in die Auslegung hineingelegt, die die Auffassung der jüdischen Frömmigkeit und damit auch das Verständnis des Paulus weithin gehindert hat. Er selbst hat beim Mangel des Willens im Werk des Gesetzes noch nicht an die leere Legalität gedacht, die die hervorzubringende Leistung vom Motiv des Handelns trennt, und noch begriffen, daß sich im Dienst des Gesetzes der Eifer für Gott in erhabener Stärke wirksam machen kann. Die „gute Absicht" fehlt ihm keineswegs; gerade darum führte Luther mit Augustin gegen die „gute Absicht" den lebhaften Kampf. Wenn er dennoch vom Werk des Gesetzes sagte, daß es ohne den Willen geschehe, so dachten Augustin und Luther an die Abhängigkeit unsrer Begehrung von jenen Gefühlen, die uns die Steigerung oder Hemmung unsres Lebens anzeigen. Weil hier Furcht und Hoffnung die Tat erzeugen, deshalb, sagten sie, sei sie unfrei, nicht die unsrige, nicht die Tat unsres eigenen Willens, und weil die Liebe selbstlos ist und nicht aus unsrem eigenen Bedürfnis entspringt, nannten sie sie frei und rein. Darum machten sie es zum Merkmal des

[1]) De spiritu et litera 30, 52.

vom Geist in uns geschaffenen Willens, daß er der vom Affekt uns aufgezwungenen Begehrung die Zustimmung verweigere, und das geistliche Begehren ist nun im Gegensatz zur Unlust, mit der sich der unter dem Gesetz stehende seinem Gebot fügt, von froher Lust, von hilaritas, begleitet. Wenn wir uns aber dem „willenlosen" Werk entziehen, so tritt damit ein Wille in uns hervor, der nun wirklich der unsere, nun wirklich Glied unseres eigenen inwendigen Lebens ist, und die Freudigkeit, die sich an ihn heftet, zeigt an, daß er wirklich der unsrige ist. Dem tapferen, frohen „Ich will", das Luther herrlich kannte, gab er aber das reuige „Ich kann nicht" als seinen stetigen Begleiter bei, in der Furcht, daß sich sonst in uns der selbstsüchtige Wille rege und den Streit mit Gottes Willen fortsetze. Den Schutz vor jenem Willen, den wir als unser eigenes Vermögen bewundern, suchte Luther im Bewußtsein unserer Ohnmacht; nur dieses gebe uns die Sicherheit, daß unser guter Wille im göttlichen Wirken begründet sei. Das breitete über die Auslegung deshalb einen Schatten, weil es mit der Scheu vor dem „Ich will" undeutlich wurde, warum Paulus, der Zeuge des Evangeliums, dennoch gebiete. Gibt es kein „Ich will", so gibt es auch kein „Ich soll". Wieder drängt sich eine bloß negativ gefaßte Formel vor; warum stehen im Brief auch gebietende Worte? Damit der Rückfall in die Sünde verhütet sei.[1])

Die Empfindung, daß die Formel, die Rechtfertigung sei die Wegnahme der die Seele bedrückenden Schuld, den Text nicht ganz erreiche, regt sich darin, daß dieser Deutung die Beweisführung des Briefs unzulänglich zu bleiben schien.

---

[1]) So wurde aus K. 12 bei Mel. eine „gesetzliche Predigt". Zum „Gesetz des Glaubens" 3, 27 sagte er, Paulus verwende hier die Formel „Gesetz" mißbräuchlich. Ebenso Bug. 3, 27: improprie sic dicit apostolus; gemeint sei, durch den Geist, durch den wir an Jesus glauben.

Wendete denn Paulus seine Anklage gegen die einzelnen Griechen und Juden? Beschrieb er die Seele, die unter der Last ihrer Schuld erliegt? Den Gedanken, daß Paulus bei jedem Griechen und bei jedem Juden alle aufgezählten Sünden voraussetze, lehnte Luther ab; Paulus betrachte die Vielen als einen Leib.[1]) Er nahm wahr, daß Paulus bei den Griechen und bei den Juden auf die Vorgänge hinzeigt, die ihr öffentliches und gemeinsames Leben bestimmten. Aber die Erkenntnis, daß jeder seine Stellung vor Gott durch das Gemeinleben empfängt, in das er hineingesetzt ist, blieb durch den augustinischen Spiritualismus gehemmt, und das verdunkelte die Argumentation des Briefs, die erst dann durchsichtig wird, wenn auch die göttliche Gerechtigkeit mit dem Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott auch unser gemeinsames Leben ordnet und sich ihre Offenbarung dadurch bereitet, daß sie an die Stelle der zerrütteten und zerrüttenden Gemeinschaft die von Christus uns bereitete setzt, die uns zu Tätern des göttlichen Willens macht. Dieser Gedanke, der Paulus mit jeder Nennung des Christus gegenwärtig war, steht aber jenseits der Grenze, die Luthers

[1]) Schol. 1, 20 S. 16: „Der Apostel stellte die ganze Welt gleichsam wie einen einzigen Leib vor seine Augen. Da die Glieder dieses Leibes verschieden sind, begingen nicht alle alle Sünden, doch so, daß er zeigt, daß alle diese Laster in diesem Leib vorhanden waren. Die, die Glieder dieses Leibes waren, weil sie außerhalb von Christus sind, werden deshalb zugleich mit jenen beschuldigt." Ebenso Gl. 1, 30. Dazu fügt Schol. 1, 24 z. 25 noch den ergänzenden Gedanken: „Wenn sie auch nicht alle alles taten, so waren sie doch alle Götzendiener und darum ihre Genossen und ihnen ähnlich, wenigstens vor Gott." Die Betrachtung der Menschheit als eines „Leibs" war ihm durch die Tradition nahe gelegt, die der Kirche, dem corpus Christi, die Menschheit, das corpus Adae, gegenüberstellte, vgl. Faber, z. B. 7, 4—6. Den konkreten Beziehungen, die das Einzelleben mit dem Gesamtleben verbinden, ging Luther noch nicht beobachtend nach; hätte er es getan, so hätte er auch den Blick in die Gemeinschaft gewonnen, in die Paulus sich und die Christenheit mit Israel brachte, und hätte es lebendiger empfunden, was Paulus damit sagte, daß er die Juden seine Geschlechtsgenossen nach dem Fleisch" genannt hat.

Auslegung umschloß. Sonst hätte er nicht bei 1, 18 einzig an das gedacht, wodurch sich der Mensch an Gott vergreift.[1] Wieder zeigt sich, daß ihn der Drang, mit dem er sich zu Gott hin bewegt, von den menschlichen Verhältnissen löst. Der Gedanken, daß Paulus neben die Antastung der göttlichen Wahrheit und Ehre den Rechtsbruch, durch den wir einander schädigen, gesetzt und auf ihn ebenso wie auf jene den göttlichen Zorn gelegt habe, wies er ab.[2])

[1]) Neben die inwendige Abwendung von Gott (Gottlosigkeit) stellt Luther die Verderbnis des Kultus durch das Götterbild (Ungerechtigkeit). Darin, daß er die Wucht des *πᾶσα* 1, 18 in seiner Rückbeziehung auf *παντί* 1, 16 nicht empfand, traf er mit Erasmus zusammen. Die kausale Kraft des einzelnen Akts verschwindet neben der Einheitlichkeit des inwendigen Zustands, der alle Akte bestimmt und alle sündlich macht, weshalb ihre Beurteilung, die an ihnen unterscheidet, was fromm und was gottlos, was gerecht und was ungerecht ist, die Bedeutung verliert. Auch die Späteren griffen einzig nach dem Gedanken, daß Gottes Zorn sich gegen jeden Menschen wende. Mel.[2] S. 562 rief am unrichtigen Ort den Hebraismus zu Hilfe; *πᾶσα* sei versetzt; gemeint sei super impietatem et injustitiam omnium hominum. Calv. und Butz. folgten ihm. Bull. erreichte dieselbe Verschiebung des Gedankens dadurch, daß er erklärte: impietas und injustitia stehen für impii und injusti. Dieser Abweichung vom Text folgte die Umdeutung von *πράττειν* 2, 1—3 in das inwendige Gelüsten nach. Wie es bei der Offenbarung des göttlichen Zorns nicht empfunden wird, daß Paulus in ihrer fehllosen Vollständigkeit ihre sittliche Richtigkeit erkennt, so beschäftigt auch das *παντί* in V. 16 und seine Parallelen die Auslegung kaum, und es wird nicht wahrgenommen, daß es für Paulus zur Gerechtigkeit der göttlichen Gnade gehört, daß sie sich als universal erweist und sich jedem Glaubenden gibt. Es stand ja als eine Voraussetzung der ganzen theologischen Arbeit fest, daß Gott in allgemeinen Gedanken denke und sein Gesetz aus allgemein gültigen Normen bestehe. Deshalb bekam für Mel.[3] S. 826 das *παντί* nur darum Bedeutung, weil die allgemeine Geltung der Regel es jedem ermöglicht, auch sich unter sie zu stellen. Auf die machtvoll wirkenden Unterschiede, die unser Verhältnis zur Botschaft Jesu verschieden bestimmen, fällt kein Blick.

[2]) Schol. 12, 2 S. 272: „Da keiner vor Gott gerecht ist, kann keinem von irgend einer Kreatur Unrecht geschehen, auch wenn er Recht gegen sich hat." Schol. 1, 29 S. 27: „Die Ungerechtigkeit ist die Sünde des Unglaubens." Dagegen kehrt der Satz des Thomas, daß sich die Gottlosigkeit gegen Gott, die Ungerechtigkeit gegen den Nächsten wende, nicht nur bei

Es hätte viel bedeutet, wenn die Rechtfertigungslehre unser Verlangen nach der Gerechtigkeit Gottes auch mit demjenigen göttlichen Willen geeinigt hätte, der das uns einigende Recht schützt und das die Gemeinschaft zerstörende Unrecht mit seinem Gericht verfolgt.[1])

Darum war Luther auch beim Urteil des Paulus über die Judenschaft genötigt, den machtvollen Kontrast zwischen ihrer religiösen Stärke, die sich Gottes rühmt und sein Gesetz mit Eifer vertritt, und ihrem Unvermögen, dem Menschen sein Recht unverletzt zu gewähren, umzubiegen. Aus dem Ruhm des Juden wurde nur Schein und Lüge; er sei das nicht, wofür er sich ausgebe; und der Angriff gegen die Nächsten erschien als zu gering, um die Verurteilung des Juden zu begründen.

Dion. Karth., sondern auch bei Oek. 1, 18 wieder. Calvin erwog zwar, ob die Ungerechtigkeit in unser Verhältnis zu den Menschen falle, blieb aber wegen „der Unterdrückung der Wahrheit durch Ungerechtigkeit" bei Luthers Deutung. Auch bei Butz. und Mart., die an das gegen den Menschen gerichtete Unrecht dachten, kam es nicht zur starken Aneignung des Gedankens, daß sich der göttliche Zorn der an den Menschen begangenen Untat widersetze.

[1]) Damit fiel auf die justitia politica der Makel der Sünde und verwerflichen Heuchelei. Indem Melanchthon darin Luther ohne Bedenken folgte, dachten beide nur daran, daß die justitia politica als Ersatz für den Glauben, als Mittel zum Erwerb der göttlichen Gnade, somit zur Mißachtung Christi benützt werde. Um ihren Mißbrauch zu verhindern, wird sie geschändet. Zu 13, 1—4, wo Paulus das uns verbindende Recht nachdrücklich unter den göttlichen Schutz stellt, hat Mel.[2] S. 715 freilich gesagt, daß „die Werke des politischen und ökonomischen Lebens in denen, die an Christus glauben, gute Werke und Gottesdienst seien," weil die staatliche Gemeinschaft die Voraussetzung für die Predigt des Evangeliums sei; darum seien die Handlungen des politischen Lebens „Übungen des Bekenntnisses", exercitia confessionis. Diese Übung des Glaubens geschieht aber nicht durch den handelnden Anteil am Leben des Volks, sondern die Auslegung erschöpft sich mit der Unterwerfung unter die bestehenden Verhältnisse, womit gegeben war, daß die justitia politica trotz der Vermengung der Kirche mit dem Staat, der auch für das Evangelium zu sorgen habe, ausschließlich der „Vernunft" überlassen blieb.

Deshalb setzt sich die von Augustin übernommene Ve
mutung, daß Paulus die Anklage vom offenkundigen Sünd
nach der griechischen Weise zum heimlichen Sünder nach d
jüdischen Art hinüberwende, als die Basis der Auslegung fes
Während Paulus dem Juden sagte: „Du verkündest das Gese
und stiehlst dennoch," sagte ihm der Ausleger: „Du stiehl
zwar nicht im auswendigen Werk, stiehlst aber mit dem Wille
weil du stehlen würdest, wenn es erlaubt wäre." Paulus stell
neben die religiöse Stärke die sittliche Untüchtigkeit, neben d
helle Erkenntnis das verwerfliche Handeln, neben den Reichtu
an Lehre die fehlende Tat; die augustinische Deutung hob de
Zwiespalt im widerwilligen Gehorsam hervor, der die inne
Auflehnung gegen das Gesetz mit der Unterwerfung unter sei
Gebot vereint.[1])

[1]) Schol. 2, 21 S. 47. Luther berief sich auf das abschließende Wo
2, 28, mit dem Paulus dem Juden, der es in Sichtbarkeit ist, den gege
überstellt, der es im Verborgenen ist. Damit hat Paulus die Ursach
weshalb der Jude, wenn er handeln muß, scheitert, in seinen inwendig
Lebensstand gelegt und dies entspricht der Weise, wie Paulus die Gemei
schaft faßte. Sie arbeitet nur dann richtig, wenn sie den Einzelnen
seinem persönlichen Verhalten reinigt und stärkt. Darum vollendete Pa
lus seine Gerechtigkeitslehre mit der Beschreibung dessen, was der Ge
uns gibt. Deshalb bleibt aber die Übertretung des Juden doch sei
fertige Tat und wird nicht zum unfertigen, erzwungenen Gehorsam, u
sein Diebstahl, Ehebruch und Raub am Heiligen machen seine Not eben
sichtbar wie der Bilderdienst und das Laster die des Griechen. Daru
schändet auch der Schlußsatz die Zuversicht des Juden zu Gott nicht als Lü
und seine Erkenntnis nicht als wertlos. Diese Deutung der Sätze folg
der Umbildung der Regel, die das göttliche Urteil verkündet, 2, 6—1
nach. Da Luther für jedes gute Werk den Glauben zur unentbehrlich
Voraussetzung machte, verschob er das, was Paulus zu beweisen hat
Nach der Regel des göttlichen Urteils, wie Paulus sie faßte, hatte er de
Juden zu zeigen, daß ihm das vom Gesetz verlangte Werk fehle, und d
zeigte er ihm daran, daß er stiehlt. Nach Luther mußte er ihm die No
wendigkeit des Glaubens zeigen, und dies geschieht dadurch, daß ihm au
dann, wenn er das Gesetz erfüllt und nicht stiehlt, seine inwendige Au
lehnung gegen den göttlichen Willen vorgehalten wird. Zugleich führ
die Annahme, daß Paulus durch einen Syllogismus die Allgemeinheit d

Darum wurde auch nicht verstanden, warum Paulus die Anklage gegen die Judenschaft durch den Gedanken vor-

---

Sünde beweisen wolle, zu Luthers Deutung. Verlor dieser Schluß nicht seine zwingende Kraft, wenn Paulus bloß auf den jüdischen Dieb hinwies? Gerade die, deren Demütigung Luther besonders nötig schien, weil sie dem Glauben besonders fern standen, die jüdischen Frommen, schienen so von der Anklage nicht erreicht zu werden. Der Pharisäer stahl nicht und doch mußte der Beweis, den Paulus hier führen soll, zuerst ihn schlagen. Dieser Gedanke hätte Luther nicht gestört, wenn er die Erkenntnis, daß Paulus die Vielen „als einen Leib" betrachte, festgehalten hätte. Vom Juden galt dies ja noch viel mehr als vom Griechen. Indem sich Paulus an den Einzelnen wendet: „Du nennst dich Jude und du stiehlst," spricht er freilich aus, daß die Gemeinschaft dazu vorhanden sei, um ihren einzelnen Gliedern zum Leben in Gott zu verhelfen; der einzelne Jude empfängt aber seinen ganzen Anteil an Gott, sein ganzes religiöses Wissen und alle Normen seiner Lebensführung von seinem Volk. Paulus hat dabei nicht nur an die „Möglichkeit" gedacht, daß der Redliche unter Umständen auch so handeln würde wie der Dieb, sondern stellt sein Urteil darauf, daß der Redliche mit dem Dieb, der Keusche mit dem Unreinen Glieder der einen Gemeinschaft sind, die jenem nicht mehr zu bieten vermag als diesem. Darum ist nicht erst und einzig der Anblick der eigenen Sünde imstande, uns zum Glauben zu führen, sondern Paulus hält auch dem Juden die griechische Sünde und auch dem Griechen die jüdische Sünde vor in der Meinung, daß schon die Wahrnehmung der fremden Sünden vollständig genügt, um allen zu zeigen, was sie bedürfen und in ihrer Gemeinschaft nicht finden. Die Umdeutung von 2, 17 war weiter durch diejenige von 7, 14—25 gefordert. Da Luther dort die inwendige Einigung mit dem Gesetz auf den heiligen Geist zurückführte, so konnte er in K. 2 nicht daran denken, daß das Gesetz dem Juden die Freude an seinem Gebot und den Dank für seine Kenntnis in die Seele lege. Das stand dem Glauben viel zu nahe, als daß es Luther der Synagoge zugetraut hätte. Mit der an das göttliche Gesetz gebundenen Vernunft verschwand auch der an ihm sich freuende Jude und folgerichtig das in das Herz des Griechen geschriebene Werk des Gesetzes, 2, 15. Luther setzte an die Stelle dieses Satzes den anderen: „Das Gesetz, ein solches Werk zu tun, sei in ihr Herz geschrieben," Gl. 2, 15[1] Schol. 2, 15[2] S. 43. Die göttliche Schrift im Herzen des Menschen darf ihm nur die Kenntnis des Gebots verschaffen, nicht aber den Willen, der es tut. Die Sicherheit dieser Auslegung beruhte darauf, daß das Urteil des Paulus über das Judentum ohne Bedenken mit demjenigen Jesu über den Pharisäismus vereinigt wurde. Luther hat K. 2 mit Matth. 23 verschmolzen. Das Urteil Jesu „Ihr Heuchler" stellte also fest, daß auch Paulus im Judentum die Heuchelei bekämpfe, und Matth. 5, in dem Luther Jesu Auslegung des Gesetzes fand, bewies, daß der Jude nur sein

bereitet, daß wir uns durch den Vollzug des Rechts, der di
Schuldigen entehrt und vernichtet, nicht rechtfertigen. Luthe
dachte bei 2, 1 nur an die Verderbnisse in der Rechtsverwaltun
und sah dann sofort zu den Empfindungen und Urteilen hin
über, die beim Anblick fremder Sünden in uns entstehen. De
„Richten" soll dadurch geschehen, daß wir andere durch unse
inwendiges Urteil tadeln, und vor allem treffe das Wort de
Paulus die, die sich selbst für heilig halten.[1]) Damit war d

---

Werk, nicht aber seinen Willen dem Gesetz unterwerfe. Der Zusammen
hang, der zwischen K. 2 und den Worten Jesu offenkundig besteht, mac
aber die Tatsache nicht gleichgültig, daß Paulus kein scheltendes Wo
gegen den Pharisäismus schrieb, sondern mit seinem Urteil das gesam
Judentum traf, und er führte seinen Angriff gerade deshalb so, wie er
K. 2 tut, weil er erwarten durfte, daß er so den Pharisäismus kräftig
fasse. Denn die pharisäische Bewegung ging von derselben Tatsache au
die Paulus hervorhebt, daß die Gemeinde trotz ihrer Kenntnis des Gesetzes
und ihrer eifrigen Gottesdienstlichkeit dennoch von der Übertretung de
Gesetzes nicht frei wurde. Der Pharisäer wollte dieser Not durch d
Steigerung des Gesetzes abhelfen, während Paulus es eine offenkundig
Tatsache hieß, daß dieses Bestreben gescheitert sei. Daß Luther die Deutun
Augustins, nach der die Stelle nicht die Leistung der Gemeinde, sonde
das inwendige Verhalten der Einzelnen maß, genügte, bestätigt seine Au
gabe, daß ihm der Gedanke, reformierend in den Bestand der Kirche ei
zugreifen, zunächst ganz fremd war. Denn diese Worte mußten, sowie il
Sinn begriffen war, dem Bußwort die reformatorische Richtung geben, d
sie, wie schon Faber deutlich sagte, auch die Kirche trafen. Der christlich
Dieb und der christliche Ehebrecher, die ihre Sünden mit dem christliche
Sakrament deckten, waren ebenso unzweifelhaft vorhanden wie der b
schnittene Dieb. Luther meinte aber zunächst, er habe das zur Bu
führende Wort ausreichend gesagt, wenn er die Einzelnen strafe. Allmä
lich drängte sich aber der Sinn der Stelle ans Licht. Musk. liest hier, d
die Moralität der Judenschaft tief gesunken sei, und nun erwachte au
das Bewußtsein, daß das Urteil des Paulus auch der Kirche gelte, nic
nur der katholischen, sondern auch der eigenen, die sich mit der Lehre u
dem Sakrament über ihre sittliche Not tröstete. Diese Erkenntnis bl
aber schwächlich und war vom Gefühl der Ohnmacht gehemmt; sie gli
nicht mehr dem glaubensvollen Ansturm Luthers gegen das, was er a
sündlich verworfen hat.

[1]) Dion. Karth. blieb näher beim Text, da er erwog, unter welch
Bedingungen der Vollzug des Rechts richtig sei. Er nahm aber dem Sc

Wucht, mit der die Vernichtung der Hoffnung, daß Justiz Gerechtigkeit schaffe, die ganze Religionsgeschichte wendet, verkannt und die heilsame Wirkung des paulinischen Satzes gehemmt. Damit war aber auch gegeben, daß Luthers heißer Zorn gegen die „Juristen" erfolglos blieb. Die antiken Vorstellungen von Recht und Strafe wurden aus der deutschen Kirche nicht verscheucht.[1])

An derselben Stelle wich die Auslegung von 5, 12 von der Linie des Paulus ab, da sie auch hier die weltgeschichtliche Betrachtung des Paulus durch psychologische Untersuchungen ersetzt. Indem Luther erwog, wie die Erbsünde im Verhalten des Menschen wirksam werde, gehorchte er in der Nachfolge Au-

---

des Paulus die Kraft, weil er ihn nur gegen den inordinate judicans wendete. Butzer, der die angebliche Vergeistigung des Satzes beibehielt, war doch durch ihn zur Überlegung geführt, wie wir das Recht richtig vollstrecken; er erklärt, Paulus verbiete nicht das Gericht, sondern die Benutzung des Gerichts zur eigenen Rechtfertigung und verlange darum auch vom Richtenden das Geständnis der eigenen Schuld. Neben den inneren Hemmungen war die Auslegung durch die Verdunklung des geschichtlichen Bildes gehindert, weil seit der Romanisierung des Staats lediglich die Obrigkeiten Gericht hielten und die Erinnerung an den jüdischen Rechtsvollzug, bei dem alle Glieder des Volks mit eigener Tat mitwirkten, erloschen war.

[1]) Schol. 12 2, S. 272: nostro saeculo periculosissime consulunt juristae, qui statim, quod secundum jura justum sciunt, prosequendum suadent. loquuntur audacter pariter et insipientissima impudentia propositiones adeo insulsas, ut nec rustici tales audeant sc. vere coram deo ille est justus et ille injustus jure tam divino quam humano. Schol. 5, 3 S. 134: Die pontifices et juristae wollen nicht leiden. Schol. 5, 2 S. 132: hipocritae et juristae wollen nicht gelten lassen, daß sie Ungerechte und Toren sind. Schol. 4, 7 S. 121; 1, 29 S. 27: philosophi et juristae verstehen die Gerechtigkeit anders als die Schrift. Mit der Absonderung der „politischen" von der „göttlichen Gerechtigkeit", die die Profanation des Rechts und des Staats zur Folge hatte, hörte zwar der Anspruch der Juristen auf, daß sie auch das, was vor Gott recht sei, feststellen; aber das, was Luther als Übel empfand, war damit nicht geheilt. Mel. fand im Brief keinen Anlaß mehr, gegen die Juristen zu eifern, riet vielmehr den Geistlichen, sich um die juristischen Dinge nicht zu kümmern; sie gingen sie so wenig an als die medizinischen, disp. 13 S. 489.

guſtins einem ſtarken dogmatiſchen Motiv, verbarg ſich aber daß Paulus hier nicht das Innenleben des Menſchen beleuchtet und nicht beſchreibt, wie ſich im Willensakt des Menſchen das Ererbte zu ſeiner eigenen Leiſtung verhalte, ſondern einzig auf die alle ergreifende Macht des göttlichen Urteils hinzeigt, das zuerſt der Sünde und dem Tod und hernach der Gerechtigkeit und dem Leben die Herrſchaft über die Menſchheit verliehe. Nicht durch die Analyſe des ſeeliſchen Geſchehens, ſondern durch die Wahrnehmung des der Menſchheit bereiteten Zuſtandes gewann Paulus den Vorderſatz, der ihm die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in Jeſus verſtändlich macht.

III.

Das Geſetz.

Durch den Anſchluß an Paulus in der Faſſung des Glaubens gingen auch ſeine Urteile über das Geſetz auf Luther über. Er dachte mit Paulus beim Geſetz an die Regelung unſeres Verhältniſſes zu Gott, ſah alſo im Geſetz nicht nur den Beſitz der Judenſchaft, der ihr ihre beſonderen Merkmale gab,[1]

[1]) Die Trennung von Erasmus war hier wieder vollſtändig. Nach Erasmus entſteht die Frage nach dem Geſetz aus den jüdiſchen ceremoniae. Über die jüdiſchen Zeremonien ſtellte er nicht etwa die chriſtlichen Zeremonien, ſondern die chriſtliche Moral. Die Moral erſetzt den Kultus und hebt ihn auf. Bei Auguſtin und Luther ſetzte Paulus an die Stelle der jüdiſchen Unmoral die chriſtliche Moral, die im Glauben ihren Grund habe. Die Polemik der Späteren wandte ſich nicht gegen Erasmus, ſondern gegen Origenes, der als der wichtigſte Zeuge für diejenige Auslegung des Römerbriefs gilt, die in ihm die Beſeitigung der jüdiſchen Kultordnungen findet. Auch hier blieben die beiden aufeinander prallenden Deutungen ein Stückwerk, da jede zwar das Unrecht der anderen ſah, dagegen das ihr gebührende Recht verdunkelte. Butzer fühlte, daß die kultiſchen und ſozialen Ordnungen des Geſetzes bei der Deutung des Briefs nicht vergeſſen werden dürfen, und verſuchte, über den Streit der Auslegungen hinauszukommen, aber mehr durch ihre Kombination als durch eine eigene und neue Wiederholung des pauliniſchen Worts.

sondern die Bezeugung des göttlichen Willens, der wie jeder göttliche Wille die Macht des Wirkens bei sich hat, alle ergreift und unvergänglich ist.[1])

Damit verschwand die Zerlegung des Gesetzes in mehrere, verschieden zu wertende Teile, so daß an ihm das gottesdienstliche, bürgerliche und moralische Gesetz zu unterscheiden und verschieden zu beurteilen wären. Der alte Satz, daß Paulus die jüdischen Kultordnungen beseitigt habe, hatte nicht zur Freiheit vom Gesetz geführt, sondern das jüdische durch ein christliches Gesetz ersetzt. Luther legte ihn weg, da er mit Paulus die vollständige Befreiung vom Gesetz begehrte und sie deshalb da suchte, wo es am tiefsten in unser inwendiges Leben hineingreift, da, wo es uns die selbstsüchtige Begehrung untersagt.[2])

---

[1]) Dabei kam aber ein Paulus fremder Gedanke zur Verwendung, weil die alle ergreifende Geltung des Gesetzes durch seine Übereinstimmung mit dem „Gesetz der Natur" begründet wurde. Daß das Gesetz mit der Aussonderung Israels zugleich den Ausschluß der Heiden vollzog, wird nicht erwogen und darum in 2, 12 ein Gegensatz eingetragen: „Obwohl die Heiden kein Gesetz haben, sündigen und sterben sie doch." Daß bei Paulus ihre Anomie die Ursache ist, weshalb sie sündigen und sterben, wurde nicht erkannt.

[2]) Erasmus unterschied zwischen dem groben und fleischlichen Gesetz, lex crassa et carnalis, und dem „geistlichen Gesetz", 8, 1; das Gesetz habe „einen fleischlichen und einen geistlichen Teil", 8, 3. Mel. verwarf mit Luther von 1523 an und bleibend die Beziehung des Briefs auf die „Zeremonien", zerlegte aber im Kommentar das Gesetz in ähnlicher Weise wie Erasmus. „Obgleich die mosaische Staatsordnung beseitigt ist, quamquam politia Mosaica deleta sit, so bleibt doch das moralische Gesetz, das in allen Zeiten das eine und selbe ist, da seine Kenntnis mit uns geboren wird" Mel.[2] S. 506. Vgl. Mel.[3] 6, 15 S. 933: „Für die Rechtfertigung ist das Gesetz eine Einheit; für den Gehorsam ist dagegen ein Unterschied zwischen den kultischen, richterlichen und moralischen Gesetzen." Es war ein exegetischer Fortschritt, daß Mel. nicht nur von den ceremoniae, sondern von der politia sprach, weil Paulus beim Gesetz nicht einzig an seine gottesdienstlichen Ordnungen dachte, sondern in ihm die Basis der jüdischen Gemeinschaft sah. Mit der Zerlegung des Gesetzes in die vergängliche politische Ordnung und in das bleibende Moralgesetz war aber die ursprüngliche Auslegung auf den Standpunkt zurückgebeugt, auf dem

Darum ließ er sich von Paulus die zerstörenden Wirkunge des Gesetzes zeigen, wenn er auch noch zunächst die Schärfe d paulinischen Formeln abstumpfte und die Aussage, daß dc Gebot das Böse hervorbringe, in den schwächeren Satz umbo daß es das Böse sichtbar mache.[1])

An der entscheidenden Stelle folgte er dennoch Paul mutig nach, erkannte im Gesetz die uns von Gott trennend Macht und ehrte es samt seiner tötenden Wirkung mit Paul

---

sie vorher stand. Diese Wendung vollzog sich leicht, weil Luthers Au legung die Einheit des Gesetzes nur so vertrat, daß es auf sein höchste innerlichstes Gebot reduziert wurde, neben dem seine konkreten Ordnunge die Bedeutung verloren. Sie werden von der duldenden Liebe, was immer anordnen, getragen und erfüllt. Da die Verbindung zwischen der zentrale Norm und den einzelnen Verordnungen des Gesetzes undeutlich blieb, behielt der Satz, der die Einheit des Gesetzes aussprach, die Zerbrechlichke einer Abstraktion.

[1]) In 1, 20 bleibt „also daß", ita ut der Vulg. Schol. 5, 20 S. 150 „ut" dicit sequelam, non causalem finalem legis, obwohl Gal. 3, 2 Luther schon damals nach der entgegengesetzten Seite zog. Ebenso deut Mel.[1] 5, 20. Zu 5, 13 *ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου* sagt d Glosse peccatum originis ignorabatur „da achtet man der Sünde nicht". Ebenso Mel.[2] S. 625: „Paulus redet vom Urteil unseres Gewissens." Scha 5, 14 S. 147: „Das Gesetz brachte die Sünde nicht im Sein hervor, da s schon da war, sondern im Erkanntwerden. Sie war nur im Sein vor handen; aber durch das Gesetz wurde sie zu dem hinzu, daß sie da wc und blieb, auch noch erkannt." 7, 9: „Ich aber lebte einst ohne Gesetz Gl.: „Ich aber lebte einst wie jeder andere ohne Kenntnis des Gesetzes „Als aber das Gebot kam;" Gl.: „Als das Gebot in die Erkenntnis g kommen war." „Die Sünde wurde lebendig." Gl.: „Sie fing an zu e scheinen" mit Augustin. Solche Umdeutungen waren unvermeidlich, nach dem die verwerfliche Tat als sekundär unter den verwerflichen Zustan herabgesetzt war. Die Regel praevaricatio ut actus transit Schol. S. 14 hemmte das Verständnis des Paulus. Nur insofern ließ Luther am Gese auch einen neuen sündlichen Willen entstehen, als nun der Haß gegen dc Gebot erwacht. Bei 4, 15 hat Luther die reale Fassung des Satzes; le et fides contraria meruerunt; lex sc. iram et amissionem promissi nis, fides autem gratiam et exhibitionem promissionis Schol. 4, 1 S. 125. Mel. verflocht dagegen auch diesen Satz mit der psychologische Betrachtung, daß der vom Gesetz verursachte Schrecken den Unwille hervorrufe.

gläubig als Gottes heilige Ordnung, da er begriff, weshalb Paulus die Enthüllung des Bösen und seine Verurteilung als ein Gottes würdiges Werk gepriesen hat, dem wir die unbedingte Unterwerfung schulden. Da Luther das Wesen des Glaubens darin sah, daß er uns mit Gottes das Böse verneinendem Willen einige, so war er für antinomistische Deutungen des Briefs, die Paulus in die Nähe Markions bringen, verschlossen. Er übernahm zwar aus der Tradition die Beschreibung des Gesetzes als des „Buchstabens", an die sich leicht die altkirchliche Mißachtung des jüdischen Gesetzes heften konnte. Da er aber erklärte, daß die christlichen und evangelischen Gebote ohne den Geist in derselben Weise wie das Gesetz nur „Buchstabe" seien, war auch diese Formel einigermaßen gegen Mißbrauch geschützt.[1])

Darum ließ er sich von Paulus freudig in die Freiheit vom Gesetz einführen und verstand zugleich, daß das Gesetz durch die Befreiung der Glaubenden nicht vergeht, sondern am fleischlichen Menschen mit unvergänglicher Macht sein tötendes Werk vollzieht. Er bejahte deshalb auch ohne Schwankung den Satz des Paulus, daß mit dem, was der Glaube dem Menschen verschaffe, die Erfüllung des Gesetzes erreicht sei. Worte wie 3, 31; 8, 4 tönen ihm nicht rätselhaft, so daß die Auslegung mit ihnen ränge. Die Absolutheit, die der Blick auf Gott seinen Urteilen gab, legte in sein Denken den mächtigen Drang nach der Einheit, dem er sowohl in der Beschreibung

[1]) Schol. 7, 6 S. 166 litera est omnis doctrina, quae praecipit ea, quae sunt bonae vitae, sive sit evangelica sive Mosaica. Ebenso Mel.[1] 2, 17 „Jedes Werk, jede Lehre, die nicht durch den Geist im Herzen lebt, ist Buchstabe. Das Gesetz ist Buchstabe, das Evangelium ist Buchstabe, die Geschichte ist Buchstabe, die Allegorie ist Buchstabe, das äußere Werk, wie scheinbar es sei, ist Buchstabe. Der Geist ist die Liebe Gottes und des Nächsten, die wahre und im Herzen lebendige; sie ist das Gesetz, vom Finger Gottes ins Herz geschrieben. Der Geist ist der Glaube, mit dem wahrhaft und von Herzen dem Evangelium geglaubt wird."

des Gesetzes als in der des Evangeliums gehorchte. Beide gab er in solchem Maße Einheitlichkeit, daß sie sich dem vollendeten Gegensatz näherten. Dem Antrieb, auch hier den Gegensatz zu überwinden, genügte er in der psychologischen Betrachtung, indem er die Einheit des Glaubens mit der Buße nachwies. Weil die Gerechtigkeit des Glaubens darauf beruht, daß der sündliche Mensch verworfen, entrechtet und in den Tod gegeben wird und der Wille des Geistes in uns geschieht, ist das Evangelium eins mit dem Gesetz. Vollständig war aber die Einheit zwischen dem Evangelium und dem Gesetz erst dann erreicht, wenn auch der Inhalt des Gesetzes mit dem des Evangeliums verbunden war, und hier blieb Luthers Gedanke gehemmt. Der Gegensatz des Evangeliums gegen das Gesetz beschäftigte ihn stärker als das, was sie gemeinsam zur Offenbarung des göttlichen Willens macht.

Darum folgte er Paulus auch darin, daß er aus der kraftvollen Unterscheidung des Werks vom Glauben keine Mißachtung des Wirkens ableitete, die eine müßige Beschaulichkeit zum Ziel des Lebens machte. Wer als Glaubender sein Verlangen auf die Gerechtigkeit vor Gott richtet, erhält durch seinen Glauben den Willen, der das Gute zu vollbringen begehrt. Er kann nicht das als Not empfinden, daß er wirken muß; das ist die Empfindung des Fleisches und ein sündlicher Vorgang; vielmehr bereitet dem Glaubenden das die Not, daß er das Gute nicht vollbringen kann, und die Freude, die ihm Gott gewährt, stellt sich dann in ihm ein, wenn er im Geist das Gute wirkt.

Nachdem sich aber die alte Kirche der vorchristlichen Gesetzeslehre wieder vollständig unterworfen hatte, gelang ihre Beseitigung nicht gleich mit dem ersten Schritt.

Solange der traditionelle Satz galt, daß der Brief die Notwendigkeit des Glaubens beweise, konnte der paulinische

Gebrauch der Schrift nicht richtig aufgefaßt werden. Jenes Urteil führte zur Annahme, daß Paulus seine Lehrsätze nachträglich noch durch Zitate beweise, womit sich die nomistische Verwendung der Schrift in die Auslegung eindrängte. Wer das Zitat als Beweis handhabt, macht aus der Schrift ein Gesetz. Darum war die Auslegung schon längst durch die Beobachtung geplagt, wie unvollständig und nachlässig Paulus seine „Beweise" führe. Das Staunen darüber konnte nur dann verschwinden, wenn begriffen wurde, daß Paulus die Schrift als Glaubender anruft, der in ihr Gott zu Israel reden hört. Wie aber Gott mit Israel sprach, ihm seine Sünde vorhielt, 3, 10, das Leben verhieß, 1, 17, und die Vergebung in Aussicht stellte 11, 26 u. s. f., das waren für Paulus Tatsachen, die der Menschheit für immer den göttlichen Willen zeigen und deshalb zum Werk Jesu als seine Bestätigung und Erklärung hinzutraten. Der paulinische Satz, daß das, was im Christus „sichtbar geworden ist", von der Schrift „bezeugt werde", 3, 21, war aber schon längst durch den anderen ersetzt worden: „was über Christus gelehrt werde, werde durch das Alte Testament bewiesen." Die Geltung dieses Satzes ergab eine folgenreiche Entfernung vom Text.[1])

Solange das Gesetz unser Urteil lenkt, stellen wir die Beziehung zum Geschehenen durch die Formel „Beispiel" her. Durch sie verband früher die Auslegung den Glauben Abra-

[1]) Schon Origenes hielt der Judenschaft vor, sie könne ihre Lehre nicht beweisen, während er die christliche Lehre zu beweisen vermöge, denn für sie sei das alttestamentliche Zitat der Beweis, c. Cels. Die Herrschaft dieses Gedankens erzeugte Deutungen wie Oek. 12, 2: „Den Willen Gottes erkennen wir einzig aus der Heiligen Schrift." Mel.[2] 12, 2 S. 707: „Ich verstehe das einfach vom Willen Gottes, der in den Geboten und Verheißungen vorgelegt ist." Bug. 10, 2: „Sie verstehen und wissen nicht, was der Herr in den Schriften will." Bug. 15, 14: „Ihr seid mit der Erkenntnis dessen, was Gottes ist, erfüllt; denn ihr legt die Schrift aus," tractatis enim scripturas.

hams mit dem der Christenheit und sagte: Wir sollen glauben wie Abraham glaubte, während Paulus gesagt hat: Wir glauben, weil Abraham glaubte. Er sprach von der Kindschaft Abrahams durch den Glauben und Kindschaft entsteht nicht durch Nachahmung, sondern durch einen kausalen Verband, der mit dem Leben auch das Wollen und das Wirken hervorbringt. Luther rüttelte auch hier an der Tradition und spürte den realen Zusammenhang zwischen unserem und Abrahams Glauben.[1]) Aber die endgültige Überwindung der nomistischen Deutung der Geschichte, nach der sie nur dadurch auf uns wirkt, daß sie für uns die Vorbilder schafft, war eine Aufgabe, die die Stunde weit überragte. Die Kategorie „Beispiel" schien doch am einfachsten und klarsten auszusprechen, wie unser eigene Geschichte von dem abhängig sei, was vor uns geschah.

Die Entfernung von Paulus wurde noch größer, wenn Faber und Erasmus die Formel „Vorbild" auch dazu verwendeten, um die Wirkung des Todes Jesu auf uns zu beschreiben. Luther sah, daß Paulus in K. 6 Christus als den beschrieb, der in Gottes Macht den gesamten Bestand der Welt wandle und das Ergebnis seines Sterbens und Lebens auf alle übertrage; er sprach aber in der Vorlesung über K. 6 noch unsicher. Er ließ zwar schon damals mit Augustin die Formel „Beispiel" nicht als die einzige gelten, berief sich aber, ohne Eigenes zu geben, auf das

---

[1]) Schol. 4, 17 S. 127: exinanitur seminis generatio, ut statuatur fidei generatio. Gal. 3, 14: non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores. Zugleich empfindet er aber die Beweisführung des Paulus als ungenügend; sie sei an das Vermögen der unverständigen Galater angepaßt; vollständig stelle er die Notwendigkeit des Glaubens erst in Röm. 10 ans Licht, da sie erst mit der Erwählung endgültig nachgewiesen sei; für die Galater genüge es ihm zu sagen, sie könnten nicht Abrahams Söhne sein, wenn sie nicht ihm ähnlich seien. Paulus hat aber etwas davon wesentlich Verschiedenes gesagt, nämlich, daß sie durch den Glauben und nur durch Glauben die Söhne Abrahams *seien*, nicht nur sein können.

Sakrament.[1]) Dagegen wird schon in der Vorrede zum deutschen Brief sichtbar, wie er im Gegensatz zu derjenigen Deutung, die in K. 6 die Verpflichtung zur Nachahmung Jesu las, die Wirkung des Todes Jesu im Glauben auf uns übergehen ließ.[2])

Der in Gruppen zerteilten Gemeinde, die aus Schwachen im Glauben und aus Starken bestand, zeigte Paulus den Grund ihrer Eintracht darin, daß sie alle nicht für sich selber leben, sondern alles als dankende für den Herrn tun. Vor diesem Satz, von dem sich die alles gleichmachende Zwangsgewalt der Kirche weit entfernt hatte, schreckte Luther 1516 noch zurück. Schon das war seltsam, daß Paulus von Starken sprach, da wir doch alle nur schwach sind. Darum wurde aus Röm. 14 lediglich eine Schutzschrift für die Schwachen. Das wollte die Ausführung des Paulus in der Tat sein, jedoch so, daß das Recht der Starken unverkürzt bleibt, wenn es auch die Liebesregel mit sich bringt, daß Paulus die Gemeinschaft mit den Schwachen, eben weil sie schwach sind, mit besonderer Sorgfalt sicherte. Noch befremdlicher war, daß Paulus den am Glauben Schwachen das volle Anrecht an der Gemeinschaft gab. Aufgenommen soll der Schwache freilich werden, jedoch dazu, damit er die seinen Glauben schädigenden Irrtümer verliere,

---

[1]) Wenn uns die wirksame Macht des Todes und Lebens Jesu nur in der Taufe berührt, dann bleibt unser persönliches, bewußtes Verhalten unter das Gesetz der „Nachahmung" gestellt. Sadolet zeigt das hübsch.

[2]) Die Schüler folgten ihm. Mel.[1] 6, 3: „Paulus argumentiert nicht nur vom Beispiel, als ob Christus nur das Beispiel vom besseren Leben sei, vielmehr von der Ursache aus, weil Christus Urheber und Ursache des besseren Lebens ist. Die Taufe ist nicht nur das Zeichen, daß wir Christus nachzuahmen haben, sondern pflanzt uns in Christus ein, macht uns eins mit ihm, schenkt uns alles, was Christus gehört, und überträgt alles unsrige auf Christus." Bug. 6, 5: „Gegen die magistri carnis; sie finden hier eine Allegorie des Todes und schreiben uns bloß die Nachahmung Christi vor." In der positiven Ausführung wiederholt er Luther.

durch die er verloren wäre, wenn ihn nicht die Starken zu
Vollmaß des Glaubens bekehrten.[1]) Bis die Beschränkung d
Glaubens auf den Denkakt gänzlich überwunden war, w
dies die einzig mögliche Deutung des Texts. Sie stellte s
aber wieder unter das Gesetz, zwar nicht unter ein Gesetz d

---

[1]) Erasmus nannte die Schwachen superstitiosiores und verlangte f
sie Toleranz, nicht die Liebe; Paulus rede de toleranda alicubi minus er
ditorum imbecillitate, Einl. zum Brief. Toleranz ist das Höchste, was un
der Herrschaft des Gesetzes dem im Glauben von uns Verschiedenen gewäl
werden kann. Luther unterscheidet die Superstition von der Schwäche d
Glaubens; superstitiosi sunt volentes tales im Unterschied von den
qui necessitate infirmae fidei tales sunt. Mit Erasmus blieb er dar
einverstanden, daß auch er die Schwäche durch gesteigerten Unterricht üb
winden will; „die, die stark sind, sollen die Schwachen unterrichten; d
die schwach sind, sollen sich unterrichten lassen." „Die Schwachen sind n
nicht im Stand des Heils, aber nahe daran, und deshalb zu tragen u
zu nähren, damit sie dorthin gelangen." „Schwacher Glaube reicht ni
aus zum Heil, wie an den Galatern sichtbar ist" Schol. 14, 1 S. 31
319. In 14, 23 wollte Luther die Beziehung des Glaubens auf Christ
nicht verschwinden lassen und sagte, das Sündliche an ihrem Essen sei
Schwäche ihres Glaubens; dem Einwand, daß dieselbe Schwäche des Gla
bens auch dann in ihnen sei, wenn sie nicht essen, entzieht er sich
durch die Bemerkung, daß man sie nicht reizen dürfe, weil sie, wenn
essen, noch mehr sündigen. So verwandelte er aber den klaren Gegens
des Paulus „sündigen" und „richtig handeln" in den relativen Gegens
„mehr oder weniger sündigen". Seine Auslegung zeigt, wie undenkb
es für ihn war, daß ein Jude aus Glauben an Christus das Speise- u
Festgesetz beobachten könnte. Er machte sich nicht deutlich, daß auch d
schwache Glaube keine res otiosa ist, so wenig wie der starke, und d
Handeln des Schwachen ebenso bestimmt, wie der des Starken das V
halten des Starken ordnet. Mel.[1] nennt die Schwachen imperitiore
denen man dienen muß, bis sie sich gewöhnen und lernen. Folgerich
stellte sich Mel.[2] S. 726 wieder zu Erasmus: „Paulus legt die Ermahnu
zur Duldung der Schwachen vor," de tolerandis infirmis. Bug. und B
lasen in 14, 23 die Regel, daß wir in der Überzeugung zu handeln hab
daß unser Verfahren das Wohlgefallen Gottes habe. Dem Verlang
Luthers, daß die Formel „Glaube" auch hier ihren paulinischen Sinn
halten und auf Christus bezogen sein müsse, wußten sie nicht zu genüg
weil auch sie sich nicht vorstellen konnten, daß der eine durch seinen
Jesus gerichteten Glauben zu einem anderen Verhalten geführt sein kön
als der andere.

Werke, sondern unter das Gesetz der Lehre, das jeden auf Grund desselben Unterrichts zur selben Führung des Lebens verpflichtete.

In 12, 3 ließ Paulus auf die Heiligung des Leibs und die Trennung von der Welt die Beschreibung der mannigfach gegliederten Gemeinde folgen, womit er den Glaubenden den Ort zeigte, der ihrer Liebe den Raum zur Betätigung verschafft. Die Regel, die hier jedem die Geltung und den Dienst zuteilt, gewann er durch die Achtsamkeit auf das jedem gewährte Maß des Glaubens. Damit behandelte er es als einen jedem wahrnehmbaren Tatbestand, daß der Glaube in jedem individualisiert und deshalb mit einer für ihn unaufhebbaren Grenze versehen sei. Daher stehen in der Gemeinde großer und kleiner, starker und schwacher Glaube notwendig nebeneinander und diese Unterschiede bestimmen die jedem zugeteilte Pflicht. Von der Unterwerfung aller unter das allen aufgelegte Lehrgesetz wich auch diese Regel grundsätzlich ab und sie schien auch Luther seltsam. Die Unterschiede im Glauben stellen sich nur als Mängel, nur als Versichtbarung unsrer Versündigungen dar und sind folgerichtig nicht geeignet, jedem das ihm verliehene Recht und die ihm geschenkte Pflicht zu zeigen. Es blieb somit noch dunkel, wie tief die Regel, daß jeder nicht nach einem fremden oder allgemeinen, sondern nach seinem eigenen Glauben zu handeln habe, unser ganzes Verhalten bestimmen würde, wenn wir ihr gehorchten.[1])

[1]) Luther erwog, ob in 12, 3 vom Maß des Glaubens die Rede sei, lehnte das aber ab, weil der Zusammenhang zeige, daß nicht an den Glauben mit Ausschluß der anderen Gaben gedacht sei. Das führt auf die Deutung vom verschiedenen Maß der Gaben. Als die beste Deutung empfahl er schließlich, an die verschiedenen Betätigungen des Gehorsams zu denken, weil der Glaube nichts anderes sei als der Gehorsam des Geists. „Der eine gehorcht und glaubt in dem, der andere in jenem, und doch sind sie alle im einen Glauben" Schol. 12, 3 S. 275. Mel.[1] war nahe bei Paulus: „Nach dem Maß des Glaubens bedeutet nach dem Glau-

Das zeigt auch Luthers Warnung vor den Häretikern, d
er in seiner Vorlesung eifrig übte. Sein Abscheu vor de
sektenhaften Zank und vor der Eitelkeit, die andere an unse
Einfälle bindet, kommt hell ans Licht und macht deutlic
warum er aus sich nicht das Haupt einer Sekte machen konn
Was aus seiner Arbeit entsteht, wird nicht eine Sekte, sonde
eine Kirche sein. Allein der Eifer, mit dem er Paulus zu
Bekämpfer der Häretiker machte, zeigt doch, daß ihm an dies
Stelle der Bruch mit der Überlieferung nicht vollständig gela
Die Auszeichnung der Irrlehre als des Frevels, vor dem si
jeder vor allem zu hüten habe, gehört zum Satz, daß „d
Glaube gelehrt werde", und bereitet jene Wendung der Refo
mationsgeschichte vor, die unter ihren Mitarbeitern den heftige
theologischen Kampf ausbrechen und sie in einem theologische
Lehrgesetz das Mittel suchen ließ, ohne das der Kirche die Ei
heit nicht verschafft werden könne. Den Streit des Gesetzes m
unsrer Begehrung sah Luther klar und das gab ihm, wenn

---

ben, der jedem nach einem gewissen Maß zuteil wird. Denn der Glau
ist nicht für alle gleich. Wir sollen nichts handeln, wollen und denk
als unter der Leitung des Glaubens. So handle jeder, wie ihn sein Glau
lenkt und treibt. Denn der Glaube ist die Leitung." Die Schwierigke
die ihm die Stelle macht, zeigt sich aber darin, daß er nicht einsah, w
Paulus mit dem „Maß des Glaubens" die Überhebung abwehren konn
Mel.[2] S. 708 gab das, was er 1523 gesagt hatte, auf und machte aus de
Maß des Glaubens das Maß der Gabe. Auch die Auslegung von Bu
„Der eine glaubt mehr, der andere weniger; diesen sind diese, jenen ande
Gaben gewährt und jeder braucht sie nach dem Maß des Glaubens; d.
wie jeden sein Glaube treibt und mahnt, dem Nächsten mit jenen Gab
zu dienen, so dient er." Bug. bog von der Verschiedenheit des Glaubens z
Verschiedenheit der Gaben hinüber, so daß die Unterschiede in die de
Nächsten zu leistenden Dienste gelegt sind. Oekol. sagte, das Wort Gott
oder die göttliche Offenbarung heiße hier das Maß des Glaubens. Bu
half sich mit der Auskunft, Paulus denke beim Glauben oft an die gan
Religion und das neue Leben, das wir im Glauben leben; das Maß d
Glaubens sei „der Teil des neuen Lebens, des geistlichen Vermögens, a
dem Glauben zu leben und zu handeln." Damit machte er aus dem Unte
schied im Glauben einen Unterschied in der Kraft.

über den menschlichen Willen zu urteilen hatte, die Freiheit des Glaubenden. Da aber der Glaube in der Lehre seinen Grund hat, so war damit der Gedanke noch nicht ausgeschlossen, daß zur Herstellung dieser für den Glauben notwendigen Vorbedingung das Gesetz unentbehrlich sei.

Neben der Unklarheit, die in der Fassung des Glaubens fortbestand, entstand eine Hemmung, die sich dem Eintritt in die Freiheit des Paulus widersetzte, aus dem Urteil Augustins über das vom Gesetz Gebotene. Indem Luther unser Verhalten einzig vor die Norm stellt, die die Liebe zu Gott zur Ursache unsres ganzen Verhaltens macht, bekommt das Gesetz seinen Inhalt durch das, was uns die Verheißung als unsere künftige Vollendung hoffen läßt, nicht durch das, was aus dem uns jetzt gegebenen Lebensstand als unser Beruf entsteht. Wird als der Sinn des Gesetzes gelehrt, daß unser Wille einzig aus dem Anblick Gottes entstehen soll und schon deshalb sündlich sei, weil er unsre Selbsterhaltung und unser Glück begehrt oder das will, was andere stärkt, dann wird unser Wille von allen Motiven abgeschieden, die uns unsre gegenwärtigen Lebensbedingungen verschaffen, und einzig auf unsre überirdische Zukunft gelenkt. Das ergab aber nicht nur eine Entfernung vom Pentateuch, sondern auch vom Römerbrief, der an den Normen der zweiten Hälfte des Dekalogs sowohl die jüdische und menschliche Not, 2, 21; 7, 7, als den Beruf der Christenheit, 13, 9, darstellt. Daß Paulus Deut. 6, 5 nirgends zitiert und nicht an dieser Norm die Verschuldung des Menschen mißt, hielt diese Auslegung nicht zurück, weil Jesus den Willen des Gesetzes mit diesem Gebot ausgesprochen habe. Aber auch Jesus hat in Matth. 5 nicht mit Deut. 6, 5, sondern wie Paulus mit der zweiten Tafel des Dekalogs seinen Bußruf begründet, vielleicht gerade deshalb, weil er die Buße nicht als Sehnsucht nach einem uns jetzt unmöglichen Zustand, sondern

als entschlossene Beseitigung des Bösen in dem unsrer Mach übergebenen Bereich verstand und dadurch die Buße mit der Glauben zusammenschloß.[1])

Daß Luther die Freiheit vom natürlichen Motiv begehrt war ihm mit Paulus gemeinsam, der seinen Willen entschlosse dem Fleisch entzogen hat. Dadurch aber, daß seine Deutun des Gesetzes der Natur den Krieg erklärte und auch da Natürliche als sündlich abwies, war seine Freiheit gehemm und diese Hemmung war dadurch nicht vollständig beseitig daß die notwendigen Vorgänge des natürlichen Lebens unte die göttliche Vergebung gestellt waren. Denn die Vergebun befreit sie nicht von ihrer Verwerflichkeit und läßt ihren un gehemmten Gebrauch nicht zu.[2]) Die Sehnsucht nach eine Gottesliebe, die uns ausschließlich bewegt, führt uns nur über das Natürliche empor, daß wir es richten. Es bleib unser Widersacher, über den wir den Sieg dadurch gewinne daß wir seinen Einfluß ohne Schaden leiden und seine un erschütterliche Herrschaft ohne Aufruhr ertragen, indem wir da

[1]) Unter den Zeitgenossen empfand Sadolet die Unrichtigkeit dies Deutung des Pentateuchs. Er unterschied nicht nur das Naturrecht, sonde auch das Gebot Jesu vom Gesetz, da das Gesetz die selbstische Begehrun nur mäßige, nicht aber verneine, weil es die irdischen Güter als das vo Menschen zu Begehrende beschreibe; darüber erhebe sich das christlich Gebot dadurch, daß es unsere Liebe einzig auf Gott richte und nur zu Himmlischen wende. In der Fassung der Liebe Gottes folgt auch Sadol wie Luther Augustin; er gab aber die Vorstellung, das Gebot sei zu jed Zeit unwandelbar dasselbe, auf und ordnete das Gebotene in eine au steigende Reihe.

[2]) Mel. wiederholte die Verdammung der Affekte, der Furcht und d Hoffnung, nicht. Er sieht die inwendige Zerrüttung in der Überordnun der Eigenliebe über die Liebe Gottes mit ihren Folgen, Zweifel, Mißtrau Geringschätzung und Haß Gottes. Für die Ethik war dies ein Gewin für die Exegese ein Verlust, weil die Beschreibung des Bösen dadurch vo Fleisch ganz weggezogen war. Die augustinische Lehre vom Affekt soll zeigen, wie unsere Verwerflichkeit durch das Fleisch entstehe und wie d Geist unsre Trennung vom Fleisch bewirke.

Natürliche zum Adiaphoron entwerten.[1]) Dieses Lehrstück der vorchristlichen Ethik führt aber nur in die stoische Freiheit, die uns von der Welt löst, nicht in die Freiheit des Paulus, die uns mit ihr verbindet. Weil Paulus mit Gott versöhnt war, war er auch mit Gottes ganzem Werk, auch mit der Natur und der Geschichte versöhnt und besaß darum in dem, was ihm die Natur darbot, nicht Adiaphora, sondern Waffen der Gerechtigkeit, nicht nur durch die Entsagung, sondern auch durch den Gebrauch, nicht nur durch das Sterben, sondern auch durch das Leben.[2])

Luther urteilt beständig unter der Leitung des Gegensatzes, daß das, was wir sind und wollen, entweder aus der Gnade oder aus uns selbst entstehe. Dieser Urteilsweise fehlt ein den

---

[1]) Nicht das negative Adiaphoron, sondern nur das positive *τὰ διαφέροντα* las Luther bei Paulus 2, 18; Phil. 1, 10. Obwohl ihm Faber probas utiliora gab, eignete er es sich nicht an, sondern schrieb Gl. approbas quae sunt bona et salutaria, und ersetzte im deutschen Brief das richtige approbas durch „prüfen". Das Begehren des Juden nach dem großen und schweren Werk, das den gewöhnlichen Lebensstand überragt und den Menschen mit folgenreicher Entscheidung in die Höhe hebt, war von der gebeugten Bußstimmung so weit entfernt, daß sich Luther nicht denken konnte, daß Paulus einen solchen Willen gelobt habe. Bull. kehrte zur alten, richtigen Deutung zurück: probas eximia = jactas te videre posse, quid in re quavis sit praestabilius, machte aber wie Luther aus dieser Darstellung des Judentums nur Schein.

[2]) Die Freiheit des Mönchs und die des Glaubens kamen bei der Auslegung noch miteinander zur Geltung. Schol. 10, 2 S. 239: semper sine scientia, sine sensu, sine mente ad omnia esse indifferentem quaecumque requirantur sive per deum sive per hominem sive per quamcumque creaturam. Ähnlich Schol. 6, 6 S. 155. Die absolute Indifferenz ist die notwendige Erscheinung der absoluten Resignation im Verhältnis zu Gott. Luther brauchte sie, um den Gehorsam des Mönchs zu leisten. Sie gibt ihm die unbeschränkte Beweglichkeit, die die Leitung nur durch die an ihn herantretenden Verhältnisse empfängt. Weil Paulus nicht nur auf Grund der Resignation, sondern des Glaubens handelte, fand er die Normen für sein Handeln nicht nur außer sich in den Verhältnissen, sondern auch in sich in dem, was ihm die Erneuerung seines Denkvermögens als Gottes Willen zeigte, 12, 2.

Brief von Grund aus bestimmender Gedanke, der Schöpfungsbegriff. Die Antithese „entweder aus der Gnade oder aus uns selbst" setzt die altkirchliche Entfremdung von der Natur fort, da sich das, was durch die Schöpferordnung wird, nicht unter die Formel „Gnade" stellen läßt und dennoch nicht aus uns selbst entsteht, sondern aus Gott.

Indem diese Deutung aus dem Gesetz nur einen Vorblick auf unser letztes Ziel entnahm, verdunkelte sie die Größe dessen, was es geschaffen hat. Es durfte nur noch zum vereinsamten Menschen, zur „Seele", reden und einigte nicht mehr die Vielen, indem es ihnen die gemeinsame Lebensführung gab. Bei Paulus war das Gesetz Israel dazu gegeben, um aus ihm das Volk zu machen, das in der Gemeinsamkeit des Gottesdiensts verbunden war. Darum bezeugt es bei Paulus mit der Enthüllung der Sünde zugleich die Gerechtigkeit Gottes, die aus der Gnade kommt und uns in das Leben versetzt,[1]) und darum findet es sein Ende in Christus, dessen alle umfassende Herrschaft und alle bewegender Geist aus den Vielen die neue Gemeinde schafft. Darum nannte Paulus das Gesetz nicht einen „Buchstaben", sondern „das Geschriebene". Wer vom Buchstaben sprach, dachte daran, daß sich der gebietende göttliche Wille uns von außen bezeugt, während das Wirken des Geistes den göttlichen Willen in uns selbst hörbar und wirksam macht. Das war ein von Paulus gewollter Gedanke; damit wurde aber der andere Gedanke bedeckt, den die Formel „das Geschriebene" in sich hat, daß das durch die Schrift der Gemeinde Übergebene mit unvergänglicher Autorität über den wechselnden Zeiten und Orten steht und der Gemeinde in ihrer Ausbreitung durch die

[1]) Bei der Bezeugung der göttlichen Gerechtigkeit durch die Schrift 3, 21 dachte Luther nur an ihre messianischen Stellen, die dem ganzen Inhalt des Alten Testaments übergeordnet werden, parallel damit, daß der Glaube der alttestamentlichen Frommen in der Erwartung des kommenden Christus bestehen muß.

Welt und die Zeit die Einheit gibt. Die Freiheit vom „Geschriebenen" bezieht sich bei Paulus auch auf dieses Merkmal des Gesetzes; daß das hinter der Formel „Buchstabe" verschwand, hat die Fortführung der gesetzlich gefaßten Lehre von der „Schrift" in den Reformationskirchen unterstützt.

Dadurch, daß sich das Gesetz nur an den Einzelnen wendet, wird es zu einer abstrakten Norm. Das vom Gesetz Gewollte beschäftigt darum die Auslegung nicht; nur die Motive, die unsren Willen zur Einigung mit dem Gesetz bewegen, werden gemessen. Damit es göttlich sei, durfte es nicht mehr menschlich und jüdisch sein. Sein Verbot wird zur Hauptsache; was es will und anordnet, macht nur klar, daß sein Verbot unser Vermögen völlig überragt.[1]) Unvermeidlich folgte die Deutung der apostolischen Gebote derjenigen des Gesetzes nach; auch die Ethik des Briefs soll in der Anweisung bestehen, nicht zu sündigen, und ihre Notwendigkeit durch die „Reste der Sünde" bekommen, die noch in uns seien. Wenn das christliche Ziel nur in der Abwehr des Bösen, die den Rückfall verhindert, besteht, dann war K. 12—15 freilich nur ein Anhang zum Brief, der den durch Glauben Gerechtfertigten nicht weiterführte, sondern ihm nur einige Mittel zeigte, durch die er sich gegen den Verlust der ihm zugedachten Gerechtigkeit zu schützen hat.

Aber auch die Abgrenzung des Gesetzes von der Sünde wurde durch diese Deutung undeutlich und die von Paulus gewollte Verneinung der Frage, ob das Gesetz Sünde sei, schwankend gemacht. Die Affekte sollen unsren Willen sündlich machen; aber das Gesetz selbst drohte, erregte also selbst die

[1]) Mit gewaltiger Nachwirkung ragt hier eine Entscheidung der vorchristlichen Theologie in die Reformationskirchen hinein, da schon der Lehrstand Jerusalems mit festem Dogma das Verbot für den wichtigeren Teil des Gesetzes als das Gebot und die Übertretung eines Verbots für die größere Schuld als die Übertretung eines Gebots erklärt hatte.

Furcht und verband selbst mit dem Gebot die Verheißung, erweckte also selbst das Begehren nach dem Glück, mit dem der Gehorsam seinen Lohn empfängt. Somit machte es das Böse nicht nur dadurch sichtbar, daß es die Sünde verbot, sondern auch durch das, was es gebot. Nicht ohne Grund waren bei Markion die Auflehnung gegen die Natur und die gegen das Gesetz beisammen. Solange die altkirchliche Fluch aus der Natur noch weiterwirkte, zerriß der Faden noch nicht gänzlich, der die Deutung des Briefs mit derjenigen Markions verband. So lange war auch dem selbstischen Begehren der Einfluß auf die Deutung der Norm nicht vollständig entzogen, so kräftig sich Luther gegen seine Herrschaft auflehnte. Denn das Verlangen nach einer Gottesliebe, die alles in Gott absorbiert, trägt einen egoistischen Zug in die Liebe und darum auch in das Gottesbild hinein.

In der menschlichen Geschichte konnte es nach dieser Deutung des Gesetzes nie zu einem Gehorsam gegen sein Gebot kommen, dem Gott sein Lob gewährte. Es gab also in der Kirche und jenseits der Kirche nur Sünde, in der Gemeinschaft der Glaubenden begnadigte Sünder, darum vergebene Sünden, jenseits der Kirche gerichtete Sünder, darum strafbare Sünden. Die, die nicht das Böse, sondern das Gute wirken, 2, 10, und die, die, ohne beschnitten zu sein, das Gesetz tun, 2, 26, waren also an Christus Glaubende.[1]) Wurden die sittlichen Unter-

[1]) Gl. 2, 26. Schol. S. 47: „Ein Unbeschnittener, der doch an Christus glaubt." Gl. 2, 29: „Im inwendigen Menschen nach dem Glauben an Christus." Bei der Deutung von 2, 15 schwankte Luther. Schol. 2, 12 S. 38 erwägt er als erste Möglichkeit, daß diese Heiden einiges, freilich nicht alles, was das Gesetz verlangt, taten; die anderen Möglichkeiten sind, daß sie die Gnade Christi oder doch eine besondere Gnade erlangten, die ihnen das Vollbringen des Guten ermöglichte. Zuerst schrieb er mihi autem primum magis placet, sc. apostolum velle eos non omnia sed quaedam legis fecisse; dann strich er dies aus und schrieb: et mihi primum non placet, weil in 2, 27 das consummare legem von ihnen

chiede in der vorchristlichen Menschheit ausgelöscht, so nahte ich die Gefahr, daß sich auch der vom Brief gewollte Unterschied zwischen dem christlichen und nichtchristlichen Handeln auflöste, und diese Gefahr wurde ernst, weil K. 7 nicht das beschreiben soll, was das Gesetz hervorbringt, sondern das, was der heilige Geist bewirkt.

Seine Deutung von K. 7 schien Luther durch den Zweck des Briefs, uns in den Glauben zu leiten, gefordert zu sein. Durfte nicht der Stolz, der uns verkrümmt und uns auf uns selbst zurückbeugt, aufgereizt, wenn es menschliche Werke gab, denen Gott sein Lob gewährt? Luther selbst besaß zu diesem Urteil die Kraft und trug diese Bürde ungebeugt, weil er sich als Glaubender vor der Selbstverurteilung nicht fürchtete und

---

ausgesagt sei. Die Korrektur dieser Stelle hat aber den hier ausgestrichenen Gedanken nicht beseitigt. In Schol. 2, 15 S. 43 lehnt er Augustins Deutung von den christlichen Heiden ab; sie sei unmöglich, da sie das von Gott Gebotene „von Natur" tun. Er schwankt hier nur, ob an Heiden mit besonderer Begnadigung oder an eine teilweise Erfüllung des Gesetzes zu denken sei, und zieht hier die letztere Deutung vor. Ebenso hat er Schol. 2, 9 S. 72 den Heiden, die das Gesetz tun, eine teilweise Erfüllung des Gesetzes zugeschrieben. Ihre Verdammlichkeit steht ihm dennoch fest, weil ihre Erfüllung des Gesetzes nicht vollständig, nicht universalis ist. Es hätte ihm einen großen exegetischen Gewinn eingetragen, wenn er seinen Gedanken entschlossen festgehalten hätte; denn damit wäre die abstrakte Fassung des Gesetzes, die es vom konkreten Inhalt des Willens losriß und in eine unerfüllbare Höhe hinauftrieb, erschüttert gewesen. So stand aber seine Deutung unausgeglichen neben dem Satz, daß das Gesetz alles, was wir tun, verdamme. Auch Mel. hat geschwankt. Mel.[1] erinnert an die von Gott besonders begnadeten Heiden wie Hiob und Naeman; Mel.[3] nahm dagegen den von Luther aufgegebenen Gedanken wieder auf: „Paulus sagt nicht, daß die Heiden das Gesetz, sondern das, was des Gesetzes ist, getan haben, nämlich einige Werke des Gesetzes." Bug. und Calv. verwendeten den Gedanken, den Luther zur Deutung von 2, 6—11 benutzte, daß Paulus nur die gesetzliche Regel formuliere und nicht von dem spreche, was die Menschen tun. Auch Bull. las in 2, 15 den Beweis für 2, 12, für das Sterben der Heiden infolge ihrer Sünden, weil auch sie die Summe des Gesetzes (Matth. 7, 12) kennen; mehr als die Kenntnis der Norm teile ihnen Paulus nicht zu.

über dem menschlichen Jammer die göttliche Gnade leuchten sah. Die große Schar, die sich zur neuen Kirche zusammenfand, wurde aber von dieser Last bedrückt. Durch die unendlich reichen Beziehungen des natürlichen und des christlichen Lebens war sie beständig zur Tat berufen, erhielt aber keine ausreichende Anleitung für sie, da Paulus nach dieser Deutung alle zur Tat führenden Motive als sündlich verwarf.

Die schweren Schicksale der evangelischen Kirchen machten die Lücke sichtbar, die Luthers Gerechtigkeitslehre vom Römerbrief trennt. Es ging nach Luthers Erwartung, daß uns die göttliche Regierung unsre Abweichung von ihr dadurch zeige, daß sie uns die Leiden bereite. In harten Erfahrungen mußte es die evangelische Christenheit lernen, daß sie ihr christliches Gemeinleben und jedes Einzelleben schädigt, wenn sie die dem Glauben gegebene Verheißung zur Hemmung der neben ihm stehenden Funktionen benutzt und sich dadurch auch zum Glauben unfähig macht. Dadurch sind wir aber nicht von Luther weg, sondern zu ihm zurückgeführt, da er uns mit unvergänglicher Klarheit gezeigt hat, wie wir uns im Glauben für das Wirken der göttlichen Gnade öffnen und dadurch in unsrem inwendigen Lebensstand die Gerechtigkeit empfangen. Darum verdanken wir Luther auch das, daß uns aus den schweren Erlebnissen unseres Volks und seiner Kirche nicht die Verzagtheit, sondern im Aufblick zum göttlichen Wirken die dankbare Zuversicht entsteht, und deshalb hoffen wir, daß auch der schwere Kampf, der das Jubeljahr der Reformation erfüllt, unser Volk vom tatlosen, schon mit der Lehre befriedigten „Glauben" und von der täglich nur klagenden „Buße" mit einem starken Stoß entfernen und dadurch zur vertieften Einigung mit Paulus in der Erkenntnis der gnadenvollen Gerechtigkeit Gottes führen wird.